Antonio Campillo

Tierra de nadie

Cómo pensar (en) la sociedad global

PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz

ACCESO ABIERTO

Herder

Los contenidos de este libro pueden ser
reproducidos, en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con
fines académicos y no comerciales

Tierra de nadie

Títulos de la colección Pensamiento Herder

Fina Birulés Una herencia sin testamento: Hannah Arendt
Claude Lefort El arte de escribir y lo político
Helena Béjar Identidades inciertas: Zygmunt Bauman
Javier Echeverría Ciencia del bien y el mal
Antonio Valdecantos La moral como anomalía
Antonio Campillo El concepto de lo político en la sociedad global
Simona Forti El totalitarismo: trayectoria de una idea límite
Nancy Fraser Escalas de justicia
Roberto Esposito Comunidad, inmunidad y biopolítica
Fernando Broncano La melancolía del ciborg
Carlos Pereda Sobre la confianza
Richard Bernstein Filosofía y democracia: John Dewey
Amelia Valcárcel La memoria y el perdón
Judith Shklar Los rostros de la injusticia
Victoria Camps El gobierno de las emociones
Manuel Cruz (ed.) Las personas del verbo (filosófico)
Jacques Rancière El tiempo de la igualdad
Gianni Vattimo Vocación y responsabilidad del filósofo
Martha C. Nussbaum Las mujeres y el desarrollo humano
Byung-Chul Han La sociedad del cansancio
F. Birulés, A. Gómez Ramos, C. Roldán (eds.) Vivir para pensar
Gianni Vattimo y Santiago Zabala Comunismo hermenéutico
Fernando Broncano Sujetos en la niebla
Gianni Vattimo De la realidad
Byung-Chul Han La sociedad de la transparencia
Alessandro Ferrara El horizonte democrático
Byung-Chul Han La agonía del Eros
Antonio Valdecantos El saldo del espíritu
Byung-Chul Han En el enjambre
Byung-Chul Han Psicopolítica
Remo Bodei Imaginar otras vidas
Wendy Brown Estados amurallados, soberanía en declive
Slavoj Žižek Islam y Modernidad
Luis Sáez Rueda El ocaso de Occidente
Byung-Chul Han El aroma del tiempo

Antonio Campillo

Tierra de nadie

Cómo pensar (en) la sociedad global

Herder

Diseño de la cubierta: PURPLEPRINT creative

CREATIVE COMMONS

© 2014, *Antonio Campillo*
© 2015, *Herder Editorial, S.L., Barcelona*

ISBN: 978-84-254-3454-9

Imprenta: Liberdúplex
Depósito legal: B-25.474-2015
Printed in Spain – Impreso en España

Herder
www.herdereditorial.com

Índice

I. La crisis del pensamiento occidental ... 11

II. Cómo pensar la sociedad global 23

1. El concepto de *terra nullius* en la Roma antigua 27
2. La *terra nullius* y la expansión de la Europa moderna 35
3. La globalización amurallada y los *nadie sin tierra* 52
4. Hacia un cosmopolitismo ecológico: la *Tierra de nadie* 63

III. Cómo pensar *en* la sociedad global 85

1. Las tres (o cuatro) condiciones básicas de la vida humana 89
2. La filosofía como *cosmopoliética* y como *tierra de nadie* 91

3. El *epistemocentrismo* como tradición dominante de la filosofía occidental 94
4. La crisis del *epistemocentrismo* y la fragmentación del pensamiento filosófico 102
5. La renovación de la filosofía ante los retos del siglo XXI 110

NOTA FINAL 119

A mi nieta Julia,
que nació con este libro
y habitará en esta Tierra de nadie

I. La crisis del pensamiento occidental

Cuando nacemos, los humanos nos encontramos con tres condiciones naturales que constituyen las bases ineludibles de nuestra existencia: nuestro propio cuerpo, la compañía de nuestros semejantes y el mundo común que compartimos con ellos y con los demás seres vivientes de la Tierra. Pero estas tres condiciones no determinan completamente el modo en que se desarrollará nuestra vida, puesto que los humanos disponemos de cierto margen de libertad para modelarlas y transformarlas. Esta interacción entre lo heredado de forma natural y lo creado culturalmente ha dado lugar a una gran diversidad de variaciones a lo largo de la historia de las sociedades humanas.

Hemos de alimentar y cuidar nuestro cuerpo para no perecer, pero podemos hacerlo de

muchas maneras, y, de hecho, hemos inventado regímenes económicos muy diversos. El historiador de la economía Karl Polanyi distinguió tres grandes tipos: la reciprocidad, la redistribución y el intercambio. Hemos de reproducirnos sexuadamente para transmitir la vida a otros, pero también aquí caben muchas posibilidades, y, para ello, hemos regulado las relaciones entre los sexos y entre las generaciones mediante diversos sistemas de parentesco, que han sido inventariados por Claude Lévi-Strauss y otros muchos antropólogos e historiadores. Hemos de convivir en un mismo territorio, lo que nos exige evitar los conflictos violentos y llegar a acuerdos colectivos, pero también hay muchas maneras de conseguirlo, y prueba de ello es la gran diversidad de regímenes de convivencia territorial que se han ido formando y transformando a lo largo de la historia, desde las pequeñas comunidades tribales hasta la actual sociedad global, pasando por los estados-ciudad, los estados-imperio y los estados-nación.

Pues bien, si los humanos no estamos predeterminados por esas tres condiciones naturales que delimitan el horizonte de nuestra vida, si tenemos cierta libertad para modelar nuestro cuerpo, la convivencia con nuestros semejantes y la relación con el mundo en el que habitamos,

y si debido a esa capacidad creativa hemos sido capaces de inventar los más diversos regímenes económicos, parentales y territoriales, eso quiere decir que la humanidad no está dada y definida de una vez por todas, sino que nuestro destino es repensarla y reinventarla siempre de nuevo. En resumen, la condición humana es una condición constitutivamente histórico-política.[1]

En el libro I de la *Política*, Aristóteles definió al ser humano como un «animal político» *(zôion politikón)*. Pero, para distinguirlo de los demás animales sociales *(agelaíou zôiou)*, añadió una segunda definición, inseparable de la primera: «animal dotado de lenguaje» *(zôion lógon échon)* y no solo de «voz» *(phoné)*.[2] La *phoné* se limita a expresar el placer y el dolor, mientras que el *lógos* discrimina entre lo justo y lo injusto, y entre lo verdadero y lo falso, y, por tanto, permite establecer leyes y verdades comunes, sin las cuales no habría comunidades políticas, es decir, comunidades propiamente humanas. Así que el *lógos* aristotélico tiene un triple significado: es el lenguaje con el que pensamos y nos

1 He desarrollado estas ideas en *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*, Madrid, Akal, 2001, y en *El concepto de lo político en la sociedad global*, Barcelona, Herder, 2008.

2 Aristóteles, *Política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983, Libro I, 1253a 1-3 y 7-18.

comunicamos unos con otros; es el conjunto de leyes y criterios valorativos con los que juzgamos nuestras acciones y distinguimos entre lo justo y lo injusto; y es, en fin, el medio de conocimiento con el que codificamos y transmitimos nuestros saberes acerca del mundo.

En efecto, el *lógos* (la *ratio* de los latinos, la «razón» de los hispanohablantes) nos permite pensar libremente, convivir con nuestros semejantes y conocer el mundo. Gracias al *lógos*, la *ratio* o la «razón», podemos dialogar con nosotros mismos, someter a examen nuestra vida, modelar el propio *éthos* para que sea a un tiempo libre y responsable. Es posible comunicarnos con los demás, manifestarles nuestros sentimientos y opiniones, debatir con ellos y llegar a acuerdos sobre las leyes que deben regir la *pólis*. Podemos poner nombre a los seres y sucesos del *kósmos*, dar expresión simbólica a nuestra experiencia, crear toda clase de saberes científicos, humanísticos y artísticos, y transmitirlos a través de la educación. Como señaló Michel Foucault en *El coraje de la verdad* (1984), el último curso que impartió en el Collège de France, pocos meses antes de su muerte, para los filósofos griegos había un vínculo inseparable entre *éthos*, *pólis* y *kósmos*, es decir, entre la subjetividad ética, la convivencia política y el

conocimiento del mundo.[3] Y el *koinón lógon* del que hablaba Heráclito (la «razón común», según la traducción de Agustín García Calvo) es el hilo sagrado que permite tejer entre sí esos tres grandes ámbitos de la experiencia humana.

Esta es la valiosa herencia y la gran tarea que la filosofía griega legó a la tradición cultural de Occidente. Los romanos la difundieron por todo el Mediterráneo. Al final de la Antigüedad y durante la Edad Media, la cultura grecolatina se hibridó con las tres religiones abrahámicas surgidas en Oriente Próximo: judía, cristiana y musulmana. Esta tradición híbrida fue renovada profundamente por el Renacimiento de los siglos XV y XVI, la Reforma religiosa y la revolución científica, y convertida en un proyecto civilizatorio con vocación universalista por los filósofos de la Ilustración y los padres fundadores de las primeras revoluciones políticas modernas. Como ha escrito el historiador Jonathan Israel, en los siglos XVII y XVIII se produjo en toda Europa una «revolución de la mente» que dio origen a las democracias del Occidente moderno.[4]

3 M. Foucault, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, Madrid, Akal, 2014, Clase del 8 de febrero de 1984, Segunda hora, pp. 70-72.

4 J. Israel, *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton, Princeton

Sin embargo, la civilización occidental tenía un lado muy sombrío: de la «razón común» estaban excluidas las mujeres, los trabajadores (fuesen esclavos, siervos o asalariados) y los «bárbaros» o «salvajes» extranjeros (es decir, los no helenos, no romanos, no cristianos y, por último, no europeos). Por eso, a partir del siglo XIX, surgieron tres grandes movimientos emancipatorios: el feminismo, el socialismo y el movimiento antiesclavista y anticolonialista. Todos ellos se rebelaron contra unas democracias occidentales muy restringidas y, por tanto, muy poco democráticas, que jerarquizaban a los seres humanos en razón de su sexo, clase social, etnia, etc.

Estos movimientos emancipatorios pusieron en cuestión las jerarquías sociales heredadas y los saberes de todo tipo (teológicos, filosóficos y científicos) que las legitimaban. Pero las críticas teóricas y las transformaciones prácticas no han seguido una evolución lineal y ascendente, en contra de la fe en el progreso que los propios movimientos emancipatorios heredaron de la Ilustración. El siglo XX comenzó con una terrible «guerra civil europea» (1914-1945), narrada magistralmente por Enzo Traverso.[5] Luego vi-

University Press, 2009.

5 E. Traverso, *A sangre y fuego. De la guerra civil europea (1914-1945)*, Valencia, Universitat de València, 2009.

nieron los «treinta años gloriosos» (1945-1975) que, a pesar de la amenaza nuclear y la Guerra Fría entre Estados Unidos y la Unión Soviética, dieron origen a la ONU, la Declaración Universal de Derechos Humanos, la descolonización de las últimas colonias europeas, los estados de bienestar, la Unión Europea y los nuevos movimientos sociales (pacifismo, ecologismo, etc.). Pero, en las cuatro últimas décadas, aproximadamente desde mediados de la década de 1970, tras el golpe militar de Pinochet en Chile (1973) y las victorias electorales de Thatcher en Reino Unido (1979) y de Reagan en Estados Unidos (1980), hemos asistido a la gran ofensiva del capitalismo neoliberal, que se ha propuesto desmantelar una a una todas las conquistas civilizatorias conseguidas en Occidente y en el resto del mundo.

En pleno ascenso del nazismo, el filósofo alemán Edmund Husserl escribió su última obra, *La crisis de las ciencias europeas* (1934-1937),[6] para denunciar el divorcio suicida entre la ciencia y el humanismo, entre el progreso tecnoeconómico y el retroceso éticopolítico, y para exigir a los filósofos que asumieran no ya el papel de tábanos de la *pólis*, como había defendido Sócrates ante el

6 E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona, Crítica, 1991.

tribunal ateniense que lo condenó a muerte, ni el de profesores del estado-nación soberano, como propuso Hegel en su elogio del Reich germánico, sino el de «funcionarios de la humanidad» y garantes de la razón como lengua universal y patrimonio común de todos los seres humanos.

Unos años antes, en *La rebelión de las masas* (1930) y en *Misión de la Universidad* (1930), el filósofo español José Ortega y Gasset atribuyó la crisis de Europa al poder adquirido por los «nuevos bárbaros», es decir, los científicos, técnicos y profesionales que poseían un saber especializado, pero que carecían de la formación cultural necesaria para vivir «a la altura de los tiempos», como ciudadanos libres y responsables, capaces de afrontar los retos que les planteaba su propia época.[7]

Husserl y Ortega hicieron este diagnóstico en los años veinte y treinta del siglo XX, en una época en la que estaban triunfando los movimientos de masas y los estados totalitarios (el fascismo italiano, el nazismo alemán, el estalinismo ruso, etc.). Según estos dos filósofos, se había producido una subordinación catastrófica del *lógos*, de la *ratio*, en una palabra, del libre pensamiento

7 J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, Madrid, Taurus-Santillana-Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010, tomo IV (1926-1931), 2005, pp. 349-530 y 531-568.

humano a la mera capacitación profesional, al mero saber científico especializado, a la mera utilidad técnica, en resumen, a la mera fuerza coactiva de la máquina, fuese la de la producción económica o la de la destrucción bélica. Durante los años cuarenta y cincuenta del siglo XX, otros pensadores alemanes de origen judío, como Horkheimer, Adorno, Benjamin y Arendt, denunciaron también el triunfo de la racionalidad tecnocrática como una moderna forma de barbarie, que no solo había traicionado los ideales emancipatorios de la Ilustración, sino que también había hecho posible la monstruosidad de los campos de exterminio.[8]

Hoy, a principios del siglo XXI, vivimos un nuevo retorno de la barbarie. Pero la principal amenaza no proviene ya de tal o cual estado totalitario, sea de ideología fascista, comunista, islamista o de cualquier otro tipo, sino de un capitalismo cada vez más globalizado, desregulado y depredador. No solo estamos ante la más grave crisis económica y social desde la década de 1930, sino

8 M. Horkheimer y T.W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1994; W. Benjamin, «Tesis de Filosofía de la Historia», en *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, Madrid, Taurus, 1973, pp. 175-191; H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1981. Sobre estos «alertadores de incendio», véase E. Traverso, *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Barcelona, Herder, 2001.

también ante una crisis ecológica global, una crisis de legitimidad de las democracias parlamentarias y una crisis civilizatoria que afecta al conjunto del pensamiento occidental.

La filósofa estadounidense Martha C. Nussbaum, que en 2012 recibió en España el premio Príncipe de Asturias de las Ciencias Sociales, ha llamado la atención sobre esta «crisis silenciosa» del pensamiento occidental, una de cuyas manifestaciones es la progresiva reducción de los estudios de artes y humanidades en Europa, en Estados Unidos y, en general, en los países que han adoptado la ideología neoliberal y, con ella, una concepción mercantilista y tecnocrática del conocimiento y de la educación.[9]

La humanidad se enfrenta hoy a retos inmensos que ponen en riesgo la libertad, la justicia, la convivencia e incluso la supervivencia de miles de millones de seres humanos. Pero carecemos de una «razón común» que nos permita afrontarlos. Vivimos una globalización *de facto*, pero no *de iure*. Por eso, hemos de repensar la relación entre *éthos*, *pólis* y *kósmos*, para adecuarla a las condiciones de

9 M.C. Nussbaum, *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, Buenos Aires-Madrid, Katz, 2010. Este «manifiesto» es continuación de otra obra anterior: *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Barcelona, Paidós, 2005.

una sociedad global cada vez más compleja, interdependiente e incierta. Necesitamos repensar las nuevas formas de convivencia familiar, generacional e intercultural. Necesitamos repensar nuestro régimen tecnoeconómico, para que sea a un tiempo justo y sostenible. Necesitamos repensar la democracia en sus diferentes escalas y esferas de interacción social. Necesitamos repensar el papel de los saberes científicos, humanísticos y artísticos, y el modo en que deben contribuir a la modelación de la experiencia humana.

En resumen, necesitamos renovar profundamente el ejercicio del pensamiento. Por eso, lejos de ser un oficio anticuado e inútil, la filosofía tiene ante sí una gran tarea y una gran responsabilidad: ayudar a reconstruir la «razón común», para que la humanidad viviente, entretejida ya en una sola sociedad planetaria, se haga cargo de su pasado múltiple y se enfrente al porvenir con una actitud reflexiva y cooperativa.

En las páginas que siguen, voy a analizar la relación entre la filosofía y la globalización en un doble sentido: por un lado, cómo pensar la sociedad global, cómo elaborar una narración histórica y una reflexión filosófica que nos permitan no solo comprender el mundo en que vivimos, sino también contribuir a preservarlo como un mundo habitable para el conjunto de

la humanidad; por otro lado, cómo pensar *en* la sociedad global, es decir, cómo está afectando esta nueva sociedad a la propia actividad de pensar, al libre ejercicio del pensamiento, y, en particular, a la situación intelectual e institucional de la filosofía, a su relación con los distintos saberes científicos, humanísticos y artísticos, y al modo en que debería ser entendida y practicada.

Para analizar esta relación de ida y vuelta entre la filosofía y la globalización, tomaré como hilo conductor el concepto de *tierra de nadie*, que, como veremos, tiene una larga historia y una muy reveladora diversidad de significados.

II. Cómo pensar la sociedad global

Si entendemos la globalización como el proceso de larga duración a través del cual los seres humanos hemos ido poblando y transformando el globo terrestre, entonces podemos decir que ha habido en la historia de la humanidad cuatro grandes etapas de globalización, vinculadas a otras tantas olas migratorias de la especie humana.[1]

La primera etapa globalizadora se inició hace más de 100 000 años y fue protagonizada por las primeras comunidades humanas, unas pequeñas

1 He desarrollado esta idea en «Ciudadanía y extranjería en la sociedad global», en A. Campillo, *El concepto de lo político en la sociedad global*, *op. cit.*, pp. 89-120, y en «Nomadismo, globalización y cosmopolitismo», en A. Fernández Vicente (ed.), *Nomadismos contemporáneos. Formas tecnoculturales de la globalización*, Murcia, Editum, 2010, pp. 31-51.

bandas nómadas de cazadores, pescadores y recolectores que comenzaron a emigrar desde su tierra natal africana y que, a comienzos del neolítico, ya se habían extendido por toda Eurasia, América y parte de Oceanía. Este fue el primer poblamiento global de la historia, sin el cual no se habría desarrollado la gran diversidad física y cultural de la especie humana.

La segunda etapa se inició hace más de 5 000 años, y estuvo vinculada a la formación de las sociedades estamentales, sobre todo en las zonas templadas del hemisferio norte. Primero surgieron los estados-ciudad y luego los estados-imperio, en diversas regiones de la Tierra que tenían escaso o nulo contacto entre sí, como Mesopotamia, Egipto, India, China, Centroamérica y los Andes. En todos estos casos, unos cuantos pueblos guerreros se extendieron territorialmente mediante la conquista y el sometimiento de sus vecinos, a los que impusieron un régimen de dominación estamental.

Uno de los imperios más extensos y poderosos fue el romano, que unificó la civilización mediterránea en torno a dos grandes tradiciones culturales: la grecolatina y la judeocristiana. La parte occidental del imperio romano-cristiano fue conquistada por los pueblos «bárbaros» del norte y este de Eurasia, pero estos, a su vez, se ad-

hirieron al cristianismo de la Iglesia romana. Y del encuentro entre unos y otros pueblos surgieron las monarquías cristianas de Europa occidental, que a partir de 1492 comenzaron a convertirse en grandes potencias coloniales y a extender su poder por toda la Tierra.

La tercera etapa globalizadora se extendió de 1492 a 1945: los modernos estados-nación de Europa occidental conquistaron y colonizaron al resto de los pueblos de la Tierra, en sucesivas fases de expansión que llegan hasta la Segunda Guerra Mundial. Esta expansión demográfica y cultural de los europeos hizo posible el desarrollo de la moderna sociedad capitalista y su aplastante victoria sobre todas las otras sociedades humanas, hasta el punto de convertirse en la primera sociedad mundial. En poco más de 400 años, la población europea se multiplicó y extendió por toda la Tierra, y en algunas regiones (América, Australia, Nueva Zelanda y Rusia) acabó sustituyendo a las poblaciones indígenas o prevaleciendo demográficamente sobre ellas.

Por último, la cuarta etapa de la globalización es la que ha tenido lugar en las últimas décadas, tras el final de la Segunda Guerra Mundial, el inicio de la era nuclear, el final de la hegemonía europea, el ascenso de Estados Unidos como nueva superpotencia global, la irrupción de nuevas

potencias (Rusia, China, India, Brasil, Sudáfrica, Turquía, etc.), la gran ofensiva del capitalismo neoliberal, la aparición de nuevas tecnologías biomédicas y comunicativas, el estallido de la crisis ecológica global y el inicio de un nuevo ciclo migratorio que ya no va de los países europeos a las colonias ultramarinas, sino de los países más pobres a los más ricos; en definitiva, la formación de una sociedad global cada vez más compleja, interdependiente e incierta.

Para pensar algunos de los problemas más graves de la naciente sociedad global, y también algunas de las posibles soluciones a esos problemas, voy a servirme del concepto *tierra de nadie*, que como veremos tiene una larga historia.

En efecto, desde que comenzó a ser utilizada hace ya unos dos milenios, la expresión *tierra de nadie* ha tenido, al menos, cinco usos diferentes:

- El primero de ellos fue acuñado por el antiguo derecho romano: la *tierra de nadie* es la tierra que no tiene dueño porque nadie la ha reclamado todavía.
- El segundo y el tercero comenzaron a ser usados en la época moderna por las grandes potencias de Europa occidental: por un lado, la tierra de ultramar habitada por pueblos «salvajes» y, por tanto, susceptible de ocupación

por algún estado europeo «civilizado»; por otro lado, la tierra fronteriza que es disputada por dos estados vecinos y que da lugar a guerras, regímenes de ocupación o litigios jurídicos internacionales.

• El cuarto y el quinto han comenzado a ser utilizados desde 1945, coincidiendo con el nacimiento de la sociedad global: por un lado, la tierra fronteriza entre dos estados vecinos que es amurallada por uno de ellos para evitar el libre tránsito de personas, ya sean migrantes económicos, exiliados políticos o refugiados que huyen de un conflicto armado o de una catástrofe natural; por otro lado, la tierra (pero también los mares y el espacio ultraterrestre) que es declarada «patrimonio común de la humanidad» y de la que se excluye cualquier reclamación territorial por parte de nadie.

1. El concepto de *terra nullius* en la Roma antigua

El concepto *tierra de nadie* tiene su origen en la expresión latina *terra nullius*, utilizada en el antiguo derecho romano para designar la tierra que *todavía* no tiene dueño y que, por tanto, es

susceptible de ser apropiada por el primero que la ocupe. En realidad, la expresión *terra nullius* es una concreción de otra más amplia, *res nullius*, mencionada a mediados del siglo II por el jurista Gayo en sus *Instituciones*:

> *Nec tamen ea tantum quae traditione nostra fiunt, naturali nobis ratione adquiruntur, sed etiam quae occupando ideo persecuti erimus, quia antea nullius essent; qualia sunt omnia quae terra mari caelo capiuntur.* [Sin embargo, adquirimos por razón natural no solo las cosas que se hacen nuestras por entrega, sino también las que tomamos por ocupación, porque antes no eran de nadie, como son las cosas que se toman de la tierra, del mar o del cielo].[2]

Esta afirmación de Gayo es recogida cuatro siglos más tarde por el emperador Justiniano en el *Digesto* y reiterada en sus propias *Instituciones*:

> *Ferae igitur bestiae et volucres et pisces, id est omnia animalia quae in terra mari caelo nascuntur, simulatque ab aliquo capta fuerint, iure gentium statim illius esse incipiunt: quod enim ante nullius est, id naturali ratione occupanti conceditur.* [Así pues, las bestias en estado salvaje y las aves y los peces, esto es, todos

2 Gayo, *Instituciones*, 2, 1, 66, Madrid, Civitas, 1985, pp. 126-127.

> los animales que nacen en la tierra, en el mar y en el cielo, en cuanto hubiesen sido capturados por alguien, comienzan instantáneamente a ser suyos en virtud del derecho de gentes, pues lo que con anterioridad no es de nadie es concedido por razón natural al ocupante].[3]

Tanto Gayo como Justiniano llaman *res nullius* a toda clase de «cosas» (tierras, plantas, animales, objetos fabricados e incluso seres humanos) que de manera transitoria no son propiedad de nadie (o, más exactamente, de ninguna «persona», de ningún ciudadano o sujeto de derecho reconocido como tal por Roma),[4] y que, por tanto, pueden ser apropiadas legítimamente por el primero que las ocupe o las capture.

Los juristas romanos utilizaban el término *res* en su más amplia acepción (como sucede con el español «cosa»), pues con él nombraban no solo a los cuerpos inertes (naturales o fabricados), sino también a los seres vivos e incluso a los propios seres humanos, en la medida en que estos podían tener un dueño (como en el caso de los esclavos).

3 Justiniano, *Digesto*, 41, 1, 3pr., Pamplona, Aranzadi, 1968; Íd., *Instituciones*, 2, 1, 12, Granada, Comares, 1998.

4 Para una genealogía del concepto jurídico, teológico y filosófico de «persona», véase R. Esposito, *Tercera persona: política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.

Más aún, el conjunto de las *res* o las *bona* («bienes») que constituían el *patrimonium* («patrimonio») de una persona incluía no solo las *res corporales,* o bienes tangibles, sino también las *res incorporales*, como los derechos y las deudas.

En el derecho romano se distinguía entre las cosas susceptibles de apropiación y transmisión privada por personas particulares, y las *extra commercium,* que no podían ser apropiadas ni transferidas por nadie. Estas últimas, a su vez, eran de tres tipos: 1) las *res sacrae, religiosae* y *sanctae,* o cosas sagradas, religiosas y santas (una tríada establecida por Justiniano), destinadas al culto público o doméstico de los dioses, como los templos y los sepulcros familiares, o puestas bajo su protección, como las puertas de la ciudad; 2) las *res publicae,* o cosas públicas, que pertenecen al conjunto del pueblo romano y están destinadas al uso de todos los ciudadanos (plazas, vías, calzadas, baños, etc.); 3) por último, las *res communes omnium iure naturali,* o cosas comunes a todos por derecho natural (el aire, el agua que fluye, el mar, etc.), una figura jurídica del *ius gentium* (el «derecho de gentes» que regulaba las relaciones de Roma con los pueblos extranjeros), reconocida tardíamente por influencia del cosmopolitismo estoico.

En cuanto a las cosas susceptibles de apropiación y transmisión, el derecho romano distinguía

también entre dos tipos: 1) las *res privatae,* o cosas privadas que tienen un dueño o propietario particular reconocido; 2) y las cosas que circunstancialmente no son propiedad de nadie y que, por tanto, pueden ser apropiadas por cualquiera: las *res nullius,* o cosas sin dueño, y, entre ellas, la *terra nullius.*[5]

Otra importante distinción del derecho romano se refiere a los modos de apropiación de un bien. El modo originario o prototípico es la *occupatio* («ocupación») de una cosa o de una tierra sin dueño, aunque también solía considerarse como modo originario la «accesión», o extensión del bien ocupado, con independencia de que se produjera por un proceso natural, como un aluvión, o por la acción humana, como un puerto marítimo. En cuanto a los modos derivativos, el *ius civilis* (aplicable a los ciudadanos romanos en sus relaciones mutuas) consideraba que la apropiación podía darse por aprovechamiento de los frutos de la cosa poseída, por su uso continuado, por herencia familiar o por comercio. En cuanto al *ius gentium*, los dos grandes modos derivativos de adquisición de un territorio eran la conquista,

5 R. Domingo (coord.), *Textos de Derecho Romano*, Cizur Menor, Aranzadi, 2002, pp. 81-95; Á. d'Ors y X. d'Ors, *Derecho Privado Romano*, Pamplona, Eunsa, 1997, pp. 179-189; A. Torrent, *Manual de Derecho Privado Romano*, Madrid, Edisofer, 2008, pp. 209-220.

a costa del pueblo enemigo que lo había ocupado hasta ese momento, y la cesión voluntaria de un pueblo a otro.[6]

Es preciso subrayar que la ocupación, como modo originario de apropiación, era una figura del *ius gentium* que regulaba las relaciones de Roma con los otros pueblos, pero también era la fuente última sobre la que se sustentaba la propiedad civil o legal de los ciudadanos romanos como propietarios particulares. Y, en ambos casos, tanto en el *ius gentium* como en el *ius civilis*, la ocupación como fuente de derecho exigía acreditar que la tierra o la cosa ocupadas eran *terra nullius* o *res nullius*.

Pero había una gran excepción a esta exigencia: cuando se ocupaban las tierras y las cosas de un pueblo enemigo. Según el jurista Gayo, son *res nullius* los animales salvajes, las islas del mar, los cauces fluviales desecados y las cosas abandonadas por sus dueños, pero también las tierras, personas y cosas arrebatadas al enemigo *(res hostium)*, y la ocupación de ambos tipos de *res nullius* se funda en la «razón natural»: «Ea quoque, quae ex hostibus capiuntur, naturali ratione nostra fiunt».[7]

6 M. Díez de Velasco, *Instituciones de Derecho Internacional Público*, Madrid, Tecnos, 2007, pp. 413-418.

7 Gayo, *Instituciones*, *op. cit.*, 2, 1, 69; Á. d'Ors y X. d'Ors, *Derecho Privado Romano*, *op. cit.*, p. 221-243; A. Torrent, *Manual de Derecho*

Esta equiparación entre *res nullius* y *res hostium* es repetida por Justiniano, aunque él no apela a la «razón natural» sino al *ius gentium*.[8] Estos precedentes jurídicos permiten comprender el uso que los imperios coloniales europeos darán al concepto de *terra nullius*: ya en la época del Imperio romano, las tierras, personas y cosas del enemigo eran consideradas como tierras, personas y cosas sin dueño, y, por tanto, susceptibles de ser apropiadas por el pueblo de Roma y por cualquiera de sus ciudadanos.

Pero hay otra precisión de Gayo que también conviene tener en cuenta, para comprender otro uso reciente del *terra nullius*, del que me ocuparé más adelante: el de «patrimonio común de la humanidad». En sus *Instituciones*, a las *res publicae* («cosas públicas») se las considera como un tipo especial de *res nullius* («cosas de nadie»), porque no pertenecen a nadie en particular, pero tampoco pueden ser ocupadas o apropiadas por nadie, porque son propiedad común del conjunto del pueblo romano:

> *Quae publicae sunt, nullius videntur in bonis esse; ipsius enim universitatis esse creduntur, privatae sunt,*

Privado Romano, op. cit., pp. 247-258.

8 Justiniano, *Instituciones*, *op. cit.*, 2, 1, 17.

quae singulorum hominum sunt. [Las (cosas) públicas se entiende que no son de nadie, pues se consideran propias de la colectividad. Son privadas las que pertenecen a los particulares].[9]

En resumen, el significado de las expresiones *res nullius* y *terra nullius* no puede entenderse aisladamente, sino en relación con toda una compleja trama de conceptos que forman parte de la tradición jurídica, política y filosófica de Occidente: persona, cosa, acción, dominio, propiedad, patrimonio, usufructo, ocupación, transmisión, herencia, contrato, privado, público, común, ciudadanía, territorio, etc.

Además, conviene recordar que el concepto *terra nullius* es acuñado por un estado-imperio como el romano, que extendió su dominio por todas las riberas del Mediterráneo, llegó hasta los océanos Atlántico e Índico, y pretendió dominar al conjunto de la humanidad conocida, o al menos al de la humanidad civilizada. De hecho, la primera frontera fortificada de Europa la mandó construir el emperador Adriano (76-138 d.C.) en el norte de Inglaterra, de costa a costa, para «separar a los bárbaros de los romanos», como señala la *Historia Augusta*. Tenía 75 millas romanas (117,5

9 Gayo, *Instituciones*, *op. cit.*, 2, 1, 11, pp. 106-109.

kilómetros) y se construyó en seis años (112-118), aunque no se completó hasta el año 137. El gran objetivo político de Adriano era establecer por primera vez las fronteras del Imperio. Frente a la ilusión de que Roma podía extender su dominio territorial de manera ilimitada, Adriano retomó la política más realista de Augusto, primer emperador romano: había que mantener las conquistas, no ampliarlas hasta el infinito, porque en caso contrario el Imperio no podría ser mantenido ni gobernado.

Hoy, el muro de Adriano es reconocido por la UNESCO como parte del patrimonio común de la humanidad.[10] Como diría Walter Benjamin, un «documento de barbarie», un vestigio del inmenso poder desplegado por el antiguo Imperio romano, ha pasado a ser preservado hoy como un valioso «documento de cultura».

2. La *terra nullius* y la expansión de la Europa moderna

Si nos atenemos al significado tradicional de la expresión latina, hoy no queda en la Tierra casi

10 G. Altares, «El primer muro de Occidente», en *El País*, edición del 14/07/2014.

ninguna *terra nullius*, casi ningún territorio que no tenga dueño o cuya propiedad (pública o privada) no sea reclamada por nadie. Tras los cuatro largos siglos de la expansión colonial europea (1492-1914), el modelo de estado-nación soberano se ha extendido por todo el planeta y cada estado reclama para sí el domino del suelo terrestre (y, en su caso, marítimo) sometido a su jurisdicción, de modo que casi toda la Tierra se encuentra parcelada en territorios con un propietario más o menos reconocido.

Suelen citarse solo dos casos de *terra nullius*, muy diferentes entre sí:

- *El Triángulo de Bir Tawil* (Pozo Alto), un pequeño territorio desértico de 2060 km^2 situado en la frontera entre Egipto y Sudán, al sur del paralelo 22, y que ha estado históricamente habitado por los ababda, nómadas beduinos. Este territorio no es reclamado por ninguno de los dos países, porque cada uno considera que pertenece al otro; ningún otro país tiene acceso al territorio, así que no es de nadie. En cambio, ambos estados se disputan el territorio contiguo conocido como Triángulo de Hala'ib, situado al norte del paralelo 22, con una extensión diez veces mayor que la de Bir Tawil (20 580 km^2), que linda con el

mar Rojo y que, además, cuenta con reservas de petróleo.

• *La Tierra de Marie Byrd,* en la Antártida occidental, al sur del océano Pacífico, entre los meridianos 158° O y 103°24' O. Este territorio tiene una extensión de 1 610 000 km^2 y no ha sido reclamado por ningún estado, dado que se encuentra en la zona más inhóspita e inaccesible de la Antártida, aunque Estados Unidos ha declarado que no renuncia a reclamarlo, por haber realizado actividades en él antes de la firma del *Tratado Antártico* (1959), que establece el uso exclusivo de la Antártida para fines pacíficos. Más adelante volveré a ocuparme del llamado Sistema del Tratado Antártico.

Pero la cosa se complica si atendemos a la historia efectiva del concepto de *terra nullius* y a los usos muy diversos que se han hecho de él. En realidad, podríamos hacer una historia política del Occidente moderno, de su nacimiento, su expansión mundial y su declive actual a partir de los usos que se han hecho de este concepto.[11]

11 A. Fitzmaurice, *Sovereignty, Property and Empire, 1500-2000,* Cambridge, Cambridge University Press, 2014. Este historiador australiano analiza las teorías sobre el derecho de ocupación y sus usos políticos por parte de las potencias coloniales europeas, desde el siglo XVI hasta la actualidad.

Los dos casos que he citado (el Triángulo de Bir Tawil, entre Egipto y Sudán, y la Tierra de Marie Byrd, en la Antártida occidental) pueden servirnos como punto de partida. En ambos casos, la *terra nullius* es entendida como una tierra de frontera, situada *extra muros*, por así decirlo, más allá del límite de lo que un estado determinado o el conjunto de los 193 estados distribuidos actualmente por toda la Tierra reclaman como territorio propio, como un dominio sujeto a su exclusiva jurisdicción soberana.

Según el significado heredado del derecho romano, la *terra nullius* es una tierra que no tiene dueño *todavía*, de forma transitoria o provisional, y que, por tanto, está disponible, a la espera de ser sometida al milenario proceso de civilización, es decir, de conquista y colonización del globo terrestre por parte de las potencias civilizadoras, con las consiguientes luchas por la ocupación de territorios y la demarcación de fronteras.

En el caso del Triángulo de Bir Tawil, la *terra nullius* se encuentra entre dos estados que disputan por la delimitación legítima de su frontera común. Estos enfrentamientos fronterizos entre estados vecinos son muy frecuentes y pueden oscilar entre la guerra abierta, un régimen de ocupación más o menos duradero, un acuerdo diplomático bilateral o el arbitraje de tribunales internacionales. La *terra*

nullius deja de serlo cuando se resuelve de uno u otro modo la disputa entre los estados litigantes.

En el caso de la Tierra de Marie Byrd, en cambio, la *terra nullius* se encuentra más allá de todo espacio habitado, en una frontera absoluta de la civilización humana, en un territorio virgen que no ha sido poblado jamás por ninguna comunidad humana.[12] En estos casos, la *terra nullius* deja de serlo cuando los exploradores y conquistadores enviados por algún estado la cartografían, la ocupan y la reclaman como propia.

El Occidente moderno se constituyó en la Europa atlántica mediante la formación de una pluralidad de estados soberanos que reclamaban la plena soberanía sobre un determinado territorio (circunscrito por un cierto perímetro fronterizo) y sobre una determinada población (identificada mediante cierto estatuto de nacionalidad), aunque el territorio y la población, el suelo y la sangre, nunca han sido ni pueden ser del todo coincidentes entre sí. Esta reclamación de soberanía territorial y demográfica ha engen-

12 La Antártida no fue descubierta por los seres humanos hasta los siglos XVII y XVIII, en los que comenzó a ser avistada por marineros y foqueros españoles, holandeses, ingleses y sudamericanos. Pero sólo comenzó a ser explorada en el siglo XIX y hubo que esperar hasta 1911 para que dos expediciones diferentes (la del noruego Roald Amundsen y la del británico Robert Falcon Scott) llegasen al Polo Sur.

drado todas las grandes guerras de la historia moderna, desde las guerras de religión de los siglos XVI y XVII hasta las dos guerras mundiales del siglo XX.

Pero los estados de la Europa atlántica no solo disputaron entre sí por los territorios que les eran colindantes en el propio continente europeo, sino también por el dominio de los llamados territorios de ultramar (situados en América, África, Asia y Oceanía), en los que construyeron sus respectivos imperios coloniales.

Pues bien, el concepto de *terra nullius* fue utilizado por las potencias del Occidente moderno tanto en sus guerras fronterizas como en sus conquistas coloniales.

En efecto, los estados europeos utilizaron el concepto de *terra nullius* como un instrumento de derecho internacional durante la época de la colonización, para reclamar los territorios de las colonias «descubiertas» en América, África, Asia y Oceanía, como tierras no ocupadas por nadie, aunque, de hecho, estuvieran habitadas por otros pueblos, denominados «bárbaros» o «salvajes». De este modo, el estado «descubridor», precisamente por ser un estado y no una mera comunidad tribal, y por ser, además, un estado «civilizado», europeo, cristiano, etc., podía ocuparlas y reclamarlas legalmente como propias. Este mismo argumento

fue utilizado por los estados conquistadores en su legislación interna de derecho privado, para desposeer a los indígenas de las tierras que habitaban y asignar la propiedad de las mismas a los colonos europeos recién llegados.[13]

Ciertamente, no todas las conquistas y colonizaciones se produjeron de la misma manera. En el caso del imperio español, el cuestionamiento del derecho de conquista y la defensa de los derechos de los indios americanos, formulados ya en el siglo XVI por juristas de la Universidad de Salamanca como Francisco de Vitoria, y por misioneros como el obispo Bartolomé de las Casas, ambos dominicos, influyó en la decisión del emperador Carlos V de promulgar las *Leyes Nuevas de Indias* (1542), en las que se suspendía la transmisión hereditaria de las encomiendas o territorios arrebatados a los indios, se los reconocía como seres humanos libres y se los ponía bajo la protección directa de la monarquía española. Lamentablemente, estas *Leyes Nuevas* no se cumplieron del todo y poco después fueron modificadas y derogadas.[14]

13 M.Connor, *The invention of terra nullius. Historical and Legal Fictions on the Foundation of Australia*, Sydney, Macleay Press, 2005.

14 Francisco de Vitoria, en la primera parte de *Sobre los indios*, defiende expresamente que «los indios antes de la llegada de los españoles eran legítimos señores de sus cosas pública y privadamente»

Me limitaré a enumerar brevemente cuatro ejemplos del uso colonialista de la *terra nullius*, que son especialmente significativos para comprender la moderna expansión de la hegemonía euroatlántica y su declive durante las últimas décadas:

• *Estados Unidos.* En 1823, en el caso Johnson contra McIntosh, el Tribunal Supremo elaboró la «doctrina del descubrimiento», con una argumentación utilizada ya por el filósofo inglés John Locke en el célebre capítulo V de su *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* (1690),[15] para justificar la conquista y colonización británica del territorio norteamericano: la tierra es propiedad de quien la cultiva mediante el trabajo y no simplemente de quien la habita. A pesar de que ese territorio estaba habitado por comunidades indígenas, el alto tribunal estadounidense lo consideró *terra nullius*, puesto que Reino Unido fue la primera nación «civilizada y cristiana» en cultivarlo y reclamarlo como propio. Tras la Declaración de Independen-

(*Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*, Madrid, Tecnos, 2007). Véase también B. de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Alicante, Universidad de Alicante, 2006, y M. Beuchot, *La querella de la conquista. Una polémica del siglo XVI*, Madrid, Siglo XXI, 1992.

15 J. Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. V, «De la propiedad», en *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, pp. 222-240.

cia, Estados Unidos heredó la soberanía británica sobre la excolonia, de modo que a los indios americanos no se les reconoció la propiedad de la tierra que habían habitado durante generaciones. En resumen, el concepto de *terra nullius* y la teoría del «descubrimiento» fueron ficciones jurídicas utilizadas para justificar la conquista de la tierra habitada por los indígenas.

• *Australia*. En 1770, el capitán británico James Cook desembarcó en el este de Australia, en una tierra habitada por el pueblo de los eora, y reclamó la soberanía de Reino Unido sobre ella, basándose en la doctrina de la *terra nullius*. Como en el caso de Estados Unidos, este viejo concepto del derecho romano permitió justificar la conquista y colonización de todo el continente australiano. En 1992, en la sentencia del caso Mabo contra Queensland, el Tribunal Supremo de Australia rechazó esta utilización del concepto de *terra nullius* por ser «injusta y discriminatoria» hacia las poblaciones aborígenes. Desde entonces, el gobierno australiano ha iniciado un proceso de reconciliación con los pueblos nativos de Australia, que han obtenido importantes victorias judiciales: en el norte del país, el 40% de la tierra y la mayor parte de la costa es ahora propiedad de las comunidades aborígenes, aunque el estado

australiano conserva la soberanía sobre todo el continente.[16]

• *Israel.* El escritor Theodor Herzl, autor de *El Estado judío. Ensayo de una solución moderna de la cuestión judía* (1896)[17] y fundador del sionismo, promovió la colonización judía de Palestina tomando como modelo la expansión de las potencias europeas en las colonias de ultramar. En su novela utópica *La vieja nueva tierra* (1902), escribe: «Para Europa constituiríamos allí un trozo de muralla contra Asia; seríamos el centinela avanzado de la civilización contra la barbarie».[18] En 1903, el VI Congreso Sionista decidió promover la ocupación de Palestina bajo el lema: «Una tierra sin pueblo para un pueblo sin tierra». Una vez más, se utilizó el concepto de *terra nullius* para justificar la ocupación de una tierra que estaba ya habitada por un pueblo no europeo. En 1947, tras el genocidio de los judíos europeos por el régimen nazi, la ONU acordó dividir Palestina en dos mitades más o menos iguales y crear en ellas

16 Sobre la relación que los aborígenes australianos han mantenido tradicionalmente con la tierra, véase el relato de viaje de B. Chatwin, *Los trazos de la canción*, Barcelona, Península, 2000.

17 T. Herzl, *El Estado judío*, Barcelona, Riopiedras, 2004.

18 R. Sánchez Ferlosio, «Un moisés de tercera mano», en *El alma y la vergüenza*, Barcelona, Destino, 2000, pp. 333-340.

dos Estados, uno judío y otro palestino, pero no hizo nada para que se ejecutara ese acuerdo. En 1948, Israel se autoproclamó unilateralmente estado soberano y, en respuesta a la guerra que le declararon los estados árabes vecinos, ocupó una cuarta parte del territorio asignado a los palestinos y expulsó de sus hogares a más de 700 000 personas. Desde entonces, el estado de Israel ha ido ampliando su dominio sobre el territorio palestino y mantiene a la población árabe bajo un régimen de *apartheid*.[19]

• *Sahara Occidental*. Esta excolonia española también se encuentra hoy bajo un régimen de ocupación militar por parte de Marruecos, que desde hace cuarenta años mantiene un conflicto no resuelto con la República Árabe Saharaui Democrática (RASD) por la soberanía del territorio. El 16 de octubre de 1975, el Tribunal Internacional de Justicia de La Haya dictaminó que el Sahara

19 Desde la década de 1980, los «nuevos historiadores» israelíes han revisado la historia oficial del sionismo y han demostrado documentalmente que el estado de Israel no se creó en una *terra nullius* abandonada, sino que se impuso a sangre y fuego mediante una estrategia planificada (el llamado plan Dalet o plan D) con la que se logró expulsar a unos 700 000 árabes que habitaban en Palestina bajo el protectorado británico. Véase, sobre todo, I. Pappé, *Historia de la Palestina moderna: un territorio, dos pueblos*, Madrid, Akal, 2007, y *La limpieza étnica de Palestina*, Barcelona, Crítica, 2008.

Occidental no era *terra nullius* en el momento de su colonización por España (1884), pues estaba habitado por poblaciones políticamente organizadas. Tras este dictamen, España y Marruecos firmaron el acuerdo de Madrid (el 14 de noviembre de 1975, apenas una semana antes de la muerte de Franco), que puso fin a la presencia española en el Sahara Occidental. Merece la pena citar el pasaje del dictamen relativo a la primera de las dos cuestiones que le había planteado la Asamblea General de la ONU, a petición de Marruecos:

> *Cuestión I: ¿Era el Sahara Occidental (Río de Oro y Sakiet El Hamra) en el momento de su colonización por España un territorio sin dueño* (terra nullius)*?*
>
> A los efectos de la opinión consultiva, el «momento de su colonización por España» puede considerarse el período que comenzó en 1884, cuando España proclamó su protectorado sobre el Río de Oro. Por consiguiente, el concepto jurídico de *terra nullius* ha de interpretarse por referencia al derecho en vigor en ese período. En derecho, la «ocupación» es un medio, diferente de la cesión o la sucesión, de adquirir por medios pacíficos la soberanía de un territorio; una condición fundamental de una «ocupación» válida es que el territorio sea *terra nullius*. Según la práctica de los estados en ese período, los territorios habitados por tribus

> o pueblos que tuvieran una organización social y política no se consideraban *terra nullius*; en su caso, se consideraba en general que la soberanía no se adquiría mediante la ocupación, sino mediante acuerdos concertados con los gobernantes locales. La información proporcionada a la Corte demuestra: a) Que en el momento de su colonización el Sahara Occidental estaba habitado por pueblos que, aunque eran nómadas, estaban organizados social y políticamente en tribus y tenían jefes competentes para representarlos; b) Que España no actuó sobre la base de establecer su soberanía sobre *terra nullius*: por eso, en su decreto de 26 de diciembre de 1884, el Rey de España proclamó que estaba tomando el Río de Oro bajo su protección sobre la base de acuerdos concertados con los jefes de las tribus locales. Por consiguiente, la Corte da una respuesta negativa a la cuestión I.[20]

Tras este dictamen del Tribunal Internacional de La Haya sobre el Sahara Occidental, el concepto de *terra nullius* fue abandonado en el derecho internacional como un instrumento legal para justificar la ocupación de las tierras habitadas por

20 *Resúmenes de los fallos, opiniones consultivas y providencias de la Corte Internacional de Justicia, 1948-1991*, Nueva York, Organización de las Naciones Unidas, 1992, 61. Caso relativo al Sahara Occidental. Opinión consultiva del 16 de octubre de 1975, pp. 137-139.

pueblos no europeos. De hecho, la ya citada sentencia de 1992 del Tribunal Supremo de Australia se inspira en el dictamen del Tribunal de La Haya. En efecto, a partir de este dictamen, se abrió la puerta a las reclamaciones de los pueblos indígenas para obtener el reconocimiento internacional de sus derechos de propiedad sobre las tierras que les habían sido arrebatadas durante la colonización (aunque no necesariamente del derecho de autodeterminación y, en su caso, de la soberanía territorial, como le reconoce la ONU al pueblo saharaui). Reclamaciones de este tipo se están dando desde hace décadas en América Latina, Australia, Canadá y otros países del mundo.

El 13 de septiembre de 2007, la Asamblea General de la ONU aprobó la *Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, con el voto a favor de 143 estados, el voto en contra de los cuatro países anglófonos que más claramente fundaron su soberanía territorial sobre el concepto de *terra nullius* (Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda) y la abstención de otros 11 países (entre ellos, Colombia y Rusia). En esta *Declaración* de la ONU se cuestiona radicalmente la doctrina del descubrimiento y se reconoce el derecho de los pueblos indígenas a reclamar la posesión de las tierras habitadas con anterioridad a la llegada de los europeos:

Artículo 26

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado o utilizado o adquirido. [...]

Artículo 28

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a la reparación, por medios que pueden incluir la restitución o, cuando ello no sea posible, una indemnización justa y equitativa por las tierras, los territorios y los recursos que tradicionalmente hayan poseído u ocupado o utilizado y que hayan sido confiscados, tomados, ocupados, utilizados o dañados sin su consentimiento libre, previo e informado.

2. Salvo que los pueblos interesados hayan convenido libremente en otra cosa, la indemnización consistirá en tierras, territorios y recursos de igual calidad, extensión y condición jurídica o en una indemnización monetaria u otra reparación adecuada.[21]

Pero el concepto de *terra nullius* también ha sido utilizado a lo largo de toda la época moderna, y todavía sigue usándose hoy, para referirse a los litigios entre dos estados que reclaman la soberanía sobre territorios fronterizos, incluidas las aguas

21 *Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, Nueva York, Organización de Naciones Unidas, 2007.

y plataformas continentales (como el ya citado caso de Egipto y Sudán, o los de Níger y Burkina Faso, Chile y Perú, Rusia y Ucrania, etc.), o bien sobre islas más o menos próximas (como las que se disputan China y Japón, o Argentina y Reino Unido).

Voy a recordar solamente uno de los ejemplos históricos más significativos de este tipo de conflictos fronterizos: la Gran Guerra (1914-1918). Hace ahora más de 100 años, en el verano de 1914, estalló en el corazón de la Europa civilizada una guerra extremadamente bárbara que puso fin a la hegemonía europea sobre el resto del mundo y a la fe moderna en el progreso de la razón, la justicia y la paz entre los pueblos. Hubo más de 20 millones de muertos. Los contemporáneos la llamaron «la Gran Guerra», pero hoy la conocemos como la «Primera Guerra Mundial», porque con ella se inició una nueva guerra de los Treinta Años (1914-1945), como la que tuvo lugar en los inicios de la Europa moderna (1618-1648). Aquella primera guerra concluyó con la Paz de Westfalia (1648), que trazó el mapa territorial y jurídico de Europa vigente hasta el siglo XX. A esta segunda guerra de los Treinta Años, los historiadores le han dado el nombre de «guerra civil europea», porque durante la primera mitad del siglo XX desgarró a todo el continente en una serie encadenada de

guerras, revoluciones, deportaciones y genocidios, de la que forman parte la guerra civil española (1936-1939) y el posterior régimen totalitario del general Franco (1939-1975).

En sus inicios, y hasta la aparición de los tanques acorazados, la Gran Guerra fue, sobre todo, una guerra de trincheras y dio lugar a frentes de combate más o menos estabilizados, separados por una franja de tierra que ya en 1914 comenzó a ser conocida como *tierra de nadie* (en inglés: *No man's land*). El 24 de diciembre de ese año, se celebró la tregua de Navidad, un breve alto el fuego no oficial entre las tropas alemanas y británicas estacionadas en el frente occidental. Se cantaron villancicos, se intercambiaron regalos, se recuperaron los cadáveres caídos en la *tierra de nadie* y se celebraron entierros de forma conjunta. Todo esto sucedió a pesar de la oposición de los mandos superiores de los dos ejércitos, que en los años siguientes ordenaron bombardeos de artillería en la víspera de Navidad y rotaron a las tropas para evitar que se familiarizasen demasiado con el enemigo. Este episodio ha dado lugar a relatos, canciones, vídeos y películas, como el filme francés *Joyeux Noel (Feliz Navidad)*, estrenado en 2005. Pues bien, a partir de la Navidad de 1914, la expresión *tierra de nadie* comenzó a ser utilizada de manera habitual por

militares, políticos y periodistas, para referirse al territorio disputado por los ejércitos enemigos en la Gran Guerra. Por cierto, este es el único significado que el *Diccionario de la Real Academia Española* (DRAE) atribuye a la expresión *tierra de nadie*: «Territorio no ocupado que, en el frente de combate, separa las primeras líneas de los ejércitos enemigos».

3. La globalización amurallada y *los nadie sin tierra*

Después de 1945, con el nacimiento de la época global o posmoderna, aparecen dos nuevos usos del concepto *tierra de nadie*, diferentes e incluso contrarios entre sí: por un lado, la tierra fronteriza entre dos estados vecinos que es amurallada por uno de ellos para evitar el libre tránsito de personas; por otro lado, los espacios terrestres, marítimos y ultraterrestres que son declarados «patrimonio común de la humanidad» y de los que se excluye cualquier reclamación territorial por parte de nadie.

En cuanto a la *tierra de nadie* como tierra amurallada, citaré solo algunos ejemplos especialmente significativos:

• *La Guerra Fría (1945-1991).* El concepto de *tierra de nadie* se utilizó para nombrar el territorio próximo al Telón de Acero, una expresión acuñada por Joseph Goebbels en su versión alemana *(Eiserner Vorhang)* y popularizada por Winston Churchill en su versión inglesa *(Iron Curtain)*, para referirse a la frontera física y política entre la Europa occidental o capitalista y la Europa oriental o comunista.

• *El Muro de Berlín.* Fue el principal símbolo de la Guerra Fría. Construido por el régimen comunista de la República Democrática de Alemania (RDA) en 1961 y derribado en 1989, no solo dividió a la ciudad de Berlín con un muro de más de 170 kilómetros de extensión, sino también a las dos partes de Alemania, la occidental y la oriental, con una frontera de más de 1.300 kilómetros de valla electrificada, formada por una franja de casi un kilómetro de *tierra de nadie*. Su objetivo principal no era impedir la entrada de extranjeros, sino más bien evitar la salida de los ciudadanos del propio país, la RDA. Eso es lo que hizo del Muro de Berlín un caso especial y único.

• *Los nuevos «muros de la vergüenza».* El 9 de noviembre de 2014 se cumplieron 25 años desde la caída del Muro de Berlín. Desde entonces, los

muros fronterizos no solo no han desaparecido, como pronosticaron los profetas neoliberales del «fin de la historia», sino que se han multiplicado vertiginosamente por todo el mundo: Ceuta y Melilla (y, en general, el sistema de vigilancia de las fronteras exteriores de la Unión Europa, FRONTEX), Estados Unidos y México, Israel y Cisjordania, Sahara Occidental, etc. Hay ya 47 fronteras en las que se ha levantado o se está levantando un muro. La longitud total de estos muros no cesa de crecer, y supera ya los 20000 km. Su función no es delimitar el territorio, sino impedir el derecho de las personas (migrantes, exiliados o refugiados) a circular libremente por toda la Tierra, a buscar asilo y a cambiar de nacionalidad, como establecen los artículos 13, 14 y 15 de la *Declaración Universal de Derechos Humanos*. Aunque parezca paradójico, estamos asistiendo al nacimiento de una *globalización amurallada*, muy ventajosa para los países ricos y poderosos que tratan de preservar sus privilegios, pero muy injusta y dolorosa para *los nadie sin tierra* que huyen del hambre y de la violencia.

Según el informe *Viajes fatales*, publicado por la Organización Mundial de las Migraciones (OIM), entre el año 2000 y el 2014 han perdido la vida más de 40000 personas tratando de entrar «ilegalmente» a otros países, sea por mar o

por tierra, y más de la mitad de estos *nadie sin tierra* han muerto ante los muros de la fortificada Europa. Por eso, según el informe de la OIM, «Europa es el destino más peligroso del mundo para la migración irregular», pues en las fronteras externas europeas han muerto nada menos que 22 394 personas, unas 1 500 por año.[22] Esto quiere decir que la *globalización amurallada*, y en particular la política migratoria adoptada por los países de la Unión Europea, es una nueva modalidad de régimen xenófobo y genocida.

Además, a los muros construidos en las fronteras entre países hay que añadir los que se alzan en el interior de cada país, e incluso en cada ciudad (Bagdad, Belfast, Padua, Río de Janeiro, etc.), en cada barrio (las *gated communities* o «comunidades cerradas», de Estados Unidos y de otros países, la llamada «arquitectura del miedo»), en cada edificio, en cada conciencia, en cada mirada... En una plaza de la ciudad de Murcia, leí una pintada que decía: «La frontera está en los ojos».[23]

22 T. Brian y F. Laczko (eds.), *Fatal Journeys. Tracking Lives Lost during Migration*, Ginebra, International Organization for Migration (IOM), 2014.

23 Hay ya una amplia bibliografía sobre los nuevos «muros de la vergüenza» y, en general, sobre el papel de las fronteras en la sociedad global. Véase: http://absborderlands.org

Nos encontramos, pues, ante una doble contradicción:

- A más globalización e interdependencia, más desigualdad económica, social y cultural. Y esta desigualdad no solo se da entre países, sino también en el interior de cada uno de ellos, entre regiones, entre barrios, entre clases sociales, entre etnias, entre sexos... No avanzamos hacia una sociedad cada vez más libre, pacífica e igualitaria, sino hacia nuevas formas de dominación política, de violencia armada y de injusticia social.
- A medida que aumentan la movilidad y la comunicabilidad, aumentan también las fronteras, las dificultades para desplazarse libremente, las reacciones de xenofobia y las políticas de clausura identitaria. Y no solo se incrementan las fronteras geopolíticas trazadas en el territorio, con sus muros físicos y electrónicos, sino también las jurídicas y sociales que segregan a las personas en el interior de cada país.

El final de la Guerra Fría ha puesto al descubierto una gran paradoja: por un lado, vivimos en un mundo poswestfaliano, donde los estados soberanos ya no son la única instancia jurídico-política

para la toma de decisiones ni tienen tampoco la capacidad para dominar en solitario los grandes problemas globales, por lo que se requiere construir una arquitectura jurídico-política de carácter cosmopolita, capaz de hacer frente a los grandes retos sociales y ecológicos de la era global; por otro lado, el declive de la hegemonía euroatlántica ha dado lugar a un nuevo desorden neowestfaliano de dimensiones mundiales, donde las potencias emergentes compiten con las potencias en declive, y ninguna de ellas parece dispuesta a cooperar en la construcción de una democracia global que, sin embargo, es cada vez más necesaria.

Esta gran paradoja está permitiendo que el capitalismo neoliberal multiplique los estragos sociales y ecológicos, y que proliferen diversas expresiones de violencia colectiva: guerras civiles, genocidios, feminicidios, mafias, terrorismo, etc.

Y todas estas formas de injusticia, expolio y violencia, a su vez, están haciendo que se multipliquen los desplazados y refugiados, los parias sin hogar y sin patria, *los nadie sin tierra*.[24] Su único

24 Según el DRAE, un «don nadie» es un «hombre sin valía, poco conocido, de escaso poder e influencia». Cuando esta carencia de valor es extrema, el «don nadie» es alguien que «no tiene donde caerse muerto». El poema *Los nadies*, del escritor uruguayo Eduardo Galeano, recogido en *El libro de los abrazos* (Madrid, Siglo XXI, 1993,

territorio son los campamentos provisionales que montan las ONG y el Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), a modo de transitoria *tierra de nadie*. Según un reciente informe de ACNUR, el número de desplazados y refugiados alcanzó en 2013 su nivel más alto desde la Segunda Guerra Mundial: unos 51 millones de personas (33,3 de desplazados dentro de sus países y 16,7 de refugiados en otros países). Solo en 2013, unos 6 millones de personas dejaron sus casas para huir de la violencia, la cifra más alta desde que hay datos.[25]

Merece la pena releer las páginas que Hannah Arendt dedicó a *los nadie sin tierra*, a los parias sin hogar y sin patria, en *Los orígenes del totalitarismo* (1951), concretamente en el famoso capítulo 9: «La decadencia de la Nación-Estado y el final de los Derechos del Hombre».[26] Tras la Gran Guerra, dice Arendt, comenzaron a multiplicarse las migraciones de grupos humanos que no eran

p. 59), concluye con este verso: «Los nadies, que cuestan menos que la bala que los mata». Sobre la sociedad capitalista como productora de «nadies», «parias» o «residuos humanos», véase Z. Bauman, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Barcelona, Paidós, 2005.

25 M.R. Sahuquillo, «La cifra de desplazados alcanza el nivel máximo desde la II Guerra Mundial», en *El País*, edición del 20/06/2014. Véase también la web de ACNUR: http://www.acnur.org/

26 Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo II. Imperialismo*, *op. cit.*, pp. 392-438.

bien recibidos en ningún lugar: «Una vez que abandonaron su estado se tornaron apátridas; una vez que se vieron privados de sus derechos humanos carecieron de derechos y se convirtieron en la escoria de la Tierra».[27] Este fenómeno se acentuó con la formación de nuevos estados-nación en Europa oriental (que dieron lugar a «minorías nacionales» sin estado), con el auge de los regímenes totalitarios (que cometieron genocidios y deportaciones masivas, y arrojaron al exilio a millones de personas), y, por último, con la Segunda Guerra Mundial y el inicio de la Guerra Fría (que desterraron a 60 millones de refugiados).

La multiplicación de *los nadie sin tierra* a lo largo del siglo XX, dice Arendt, es «el más nuevo fenómeno de masas de la historia contemporánea»; y «la existencia de un nuevo pueblo, siempre creciente, integrado por apátridas, el grupo más sintomático de la política contemporánea».[28] Porque ha puesto al descubierto el conflicto profundo entre los derechos humanos y la soberanía nacional, es decir, entre una sociedad cada vez más globalizada y una división de la Tierra en estados cada vez más amurallados: «Los De-

27 Ibíd., p. 393.
28 Ibíd., p. 404.

rechos del Hombre, supuestamente inalienables, demostraron ser inaplicables —incluso en países cuyas constituciones estaban basados en ellos— allí donde había personas que no parecían ser ciudadanas de un estado soberano».[29]

La verdadera novedad de este fenómeno no es que ciertos grupos humanos se vean forzados a huir de su hogar y de su patria, pues eso ha sido una constante histórica, sino el hecho de que no se les permita habitar en otro hogar y en otra patria, porque toda la Tierra se encuentra ya ocupada y cercada por fronteras nacionales:

> Lo que carece de precedentes no es la pérdida de un hogar, sino la imposibilidad de hallar uno nuevo. Repentinamente ya no había un lugar en la Tierra al que pudieran ir los emigrantes sin encontrar las más severas restricciones, ningún país al que pudieran asimilarse, ningún territorio en el que pudieran hallar una nueva comunidad propia. Esto, además, no tenía nada que ver con ningún problema material de superpoblación. Era un problema, no de espacio, sino de organización política. Nadie había sido consciente de que la humanidad, considerada por tanto tiempo bajo la imagen de una familia de naciones, había

29 Ibíd., p. 426.

> alcanzado una fase en la que todo el que era arrojado de una de estas comunidades cerradas y estrechamente organizadas se hallaba al mismo tiempo arrojado de la familia de naciones.[30]

La proliferación de *los nadie sin tierra* no se debe a un atraso de la civilización, al hecho de que existan todavía tierras sin dueño o sin comunidades constituidas políticamente, sino todo lo contrario, al hecho de que habitamos ya en «una civilización global e interrelacionada universalmente». La humanidad ha dejado de ser una entidad abstracta y se ha convertido en una realidad tangible, en una sociedad interdependiente que se extiende por toda la Tierra. Por eso, de hecho, ha llegado el momento de que la humanidad se organice políticamente y garantice a todos los seres humanos «el derecho a tener a derechos», es decir, el derecho a disfrutar de los derechos de ciudadanía con independencia de su nacionalidad. Y el primero de todos los derechos es el derecho a tener «un lugar en el mundo» donde poder habitar:

> La privación fundamental de los derechos humanos se manifiesta primero y sobre todo en la privación de un lugar en el mundo. [...] Lle-

30 Ibíd., p. 426.

gamos a ser conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos [...] y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, solo cuando aparecieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de la nueva situación política global. Lo malo es que esta calamidad surgió no de ninguna falta de civilización, del atraso o de la simple tiranía, sino, al contrario, de que no pudo ser reparada porque ya no existía ningún lugar «incivilizado» en la Tierra, porque, tanto si nos gustaba como si no nos gustaba, empezamos a vivir realmente en Un Mundo. Solo en una Humanidad completamente organizada podía llegar a identificarse la pérdida del hogar y del *status* político con la expulsión de la Humanidad.[31]

Esta nueva situación [...] significa en este contexto que el derecho a tener derechos o el derecho de cada individuo a pertenecer a la Humanidad tendría que ser garantizado por la misma Humanidad.[32]

31 Ibíd., p. 430.
32 Ibíd., p. 433.

4. Hacia un cosmopolitismo ecológico: la *Tierra de nadie*

El concepto de *terra nullius* ha tenido en las últimas décadas otro tipo de uso, muy diferente de los cuatro que he citado hasta ahora: la tierra sin dueño, la tierra arrebatada a los pueblos no europeos, la tierra disputada por dos estados vecinos y la tierra fronteriza amurallada por un estado para impedir el libre tránsito de personas.

Este quinto uso del concepto de *terra nullius*, como el de los muros fronterizos, también está vinculado a la formación de la sociedad global. Pero, en este caso, no se encuentra relacionado con el cierre de fronteras sino más bien con su eliminación, es decir, con la incipiente configuración de una arquitectura jurídico-política cosmopolita. Así que merece la pena reivindicarlo y explorar todas sus potencialidades.[33]

33 Sobre el concepto de «patrimonio de la humanidad» y el «derecho» a beneficiarse de él, véase: A. Blanch, *El patrimonio común de la humanidad. Hacia un régimen jurídico internacional para su gestión*, Barcelona, Bosch, 1992; J.M. Puereza, *El patrimonio común de la humanidad. ¿Hacia un derecho internacional de la solidaridad?*, Madrid, Trotta, 1991; J. de Lucas, «¿Qué quiere decir tener derecho a la cultura?», en V. Abramovich *et al.*, *Derechos sociales. Instrucciones de uso*, México, Fontamara, 2003; L.F. Tello Moreno, *El derecho al patrimonio común de la humanidad: Origen del derecho de acceso al patrimonio cultural y su disfrute*, México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2012, y «El patrimonio común de la humanidad y los derechos humanos»,

Regresemos de nuevo a la Antártida. Como ya se ha dicho, en ella se encuentra la Tierra de Marie Byrd, uno de los dos únicos territorios no reclamados por ningún estado. Pero lo que ahora interesa es otro aspecto relevante de este continente helado, el llamado sexto continente, el último en ser descubierto y poblado por los humanos. En él solo residen científicos y militares, durante breves períodos de tiempo.

Aunque siete países mantienen reclamaciones de soberanía sobre diferentes partes de la Antártida, la ONU no las ha reconocido. Pero lo más importante es que 12 países (incluidos los siete reclamantes) firmaron en 1959 el *Tratado Antártico,* al que luego se han ido añadiendo otros acuerdos que componen de forma conjunta el Sistema del Tratado Antártico.[34] En 2012 había ya 50 países firmantes de este tratado.

El *Tratado Antártico* consta de un preámbulo y 14 artículos. Lo esencial es que, «en interés de toda la humanidad», y conforme a los princi-

---

en *Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM*, México, pp. 121-142.

34 *Convención para la Conservación de Focas Antárticas* (CCFA), firmada en Londres en 1972, en vigor desde 1978; *Convención para la Conservación de Recursos Vivos Marinos Antárticos* (CCRVMA), firmada en Canberra en 1980, en vigor desde 1982; y *Protocolo al Tratado Antártico sobre Protección del Medio Ambiente*, o *Protocolo de Madrid,* firmado en Madrid en 1991, en vigor desde 1998.

pios de la Carta fundacional de la ONU, deja en suspenso las reclamaciones territoriales de cualquier estado, limita las actividades en la Antártida exclusivamente para fines pacíficos, en especial para la investigación científica y la protección del medio natural, y establece el compromiso de cooperación internacional de los países firmantes en la realización de tales actividades. Además, el tratado tiene vigencia indefinida y solo puede ser modificado por la unanimidad de los 28 países que tienen el estatus de «miembros consultivos».

Nos encontramos, pues, ante un caso novedoso de *terra nullius*: todo un continente que, por acuerdo de un amplio y representativo número de países, se declara como territorio no susceptible de ser apropiado por nadie, en el que, por tanto, no caben ni las disputas bélicas ni la competencia económica, y en el que, por el contrario, se establecen como prioridades la investigación científica, la conservación de la naturaleza y la cooperación internacional, y todo ello «en interés de toda la humanidad».

Una situación muy diferente, pero que podría convertirse en análoga, es la que está comenzando a producirse en el Ártico. El cambio climático está provocando el deshielo del Ártico, que en los últimos 30 años ha perdido tres cuartas partes de su capa de hielo. Por un lado, los estados limítrofes

han comenzado a hacer reclamaciones territoriales y a especular con los beneficios que podrían obtener (bases militares, rutas comerciales, pesca, petróleo, etc.). Por otro lado, organizaciones ecologistas e instituciones científicas alertan del riesgo que el deshielo del Ártico puede suponer para la aceleración del cambio climático (más aún si se abren en él nuevos pozos de petróleo), y reclaman que se le aplique un tratado análogo al que rige en la Antártida.

Más allá de la situación especial de la Antártida y del Ártico, hay algunos casos recientes en los que la *terra nullius* ha sido reconocida por una mayoría de estados no ya como un territorio en el que se suspenden indefinidamente las reclamaciones de soberanía, sino más bien como un «patrimonio común de la humanidad», es decir, como un territorio que debe ser preservado de forma deliberada y permanente como *terra nullius*, precisamente para que pueda ser compartido como *terra omnium*.

Como ya dije, la idea de que hay unos bienes comunes a toda la humanidad aparece en el derecho romano tardío por influencia del cosmopolitismo estoico: son las *res communes omnium iure naturali*, las cosas comunes a todos por derecho natural, que el jurista Marciano atribuye en el siglo III a bienes como el aire, el agua que fluye

y el mar, en cuanto bienes de uso común que no son susceptibles de apropiación por nadie. Otras fuentes jurídicas incluyen algunos de estos bienes (los ríos y las aguas costeras) entre las *res publicae*, las propiedades públicas del pueblo romano.[35]

Pues bien, la gran novedad jurídica y política de las últimas décadas ha consistido en identificar las *res communes* como *res publicae* no de tal o cual estado particular, sino de toda la «humanidad», entendida por vez primera no como una mera especie biológica, sino como un sujeto político de derecho; y en extender esa doble noción (*res communes* y *res publicae* de la «humanidad») a espacios naturales de la Tierra que hasta ahora eran *terra nullius*, y también al espacio ultraterrestre, e incluso a bienes naturales y culturales que están bajo la jurisdicción de estados soberanos.

La noción contemporánea de «patrimonio común de la humanidad» surge en el derecho internacional, y concretamente en el derecho marítimo. La norma principal es la *Convención de las Naciones Unidas sobre el Derecho del Mar* (1982), y la institución que la gestiona es la Autoridad Internacional de los Fondos Marinos.

En virtud de esta convención, las aguas y los fondos marinos internacionales son reconocidos

35 Justiniano, *Digesto*, 1, 8, 2, 1., *op. cit.*.

como «patrimonio común de la humanidad» por todos los países firmantes. Se abandona así el concepto tradicional de *res nullius* aplicado hasta ahora a los mares: por un lado, se reconoce el derecho de los estados a apropiarse de la plataforma continental costera hasta el límite de las 200 millas; pero, por otro lado, para evitar que los recursos de las aguas internacionales sigan siendo expoliados por los estados tecnológicamente más poderosos, se abandona el moderno principio de libre acceso (es decir, la «libertad de los mares», defendida por el holandés Hugo Grocio en su *Mare liberum*, en los inicios de la gran expansión mundial de las potencias de la Europa atlántica),[36] y se sustituye por una regulación del uso común, de manera que los recursos marinos beneficien a todos los estados y no solo a los más poderosos.

Los fondos marinos y oceánicos pasan a ser considerados espacio común y patrimonio de la humanidad, no susceptibles de apropiación por parte de ningún estado, pero al mismo tiempo

36 H. Grocio, *De la libertad de los mares*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979. Este texto se publicó en 1609 como una obra independiente y anónima, pero era el capítulo XII del libro *De iure praede commentarius* (*Comentario sobre el derecho de presa*), escrito entre 1604 y 1605 por encargo de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales, para justificar el apresamiento de la fragata portuguesa *Catalina*, capturada por el almirante holandés Heemskerk en 1602, en el mar de Malaca.

accesibles a toda la comunidad internacional y sometidos a una administración igualmente internacional, de modo que toda la humanidad pueda participar de forma equitativa de los beneficios de la gestión de ese patrimonio común.

La noción de «patrimonio común de la humanidad» implica el reconocimiento de la existencia de unos bienes e intereses internacionales e intergeneracionales que sobrepasan los objetivos particulares e inmediatos de los estados e incluso de las generaciones actualmente vivientes. Fue la necesidad de regular los espacios no sometidos a la jurisdicción de ningún estado (es decir, la *terra nullius*, aunque en este caso se tratase del *mare nullius*), la que llevó a establecer una noción novedosa como la de «patrimonio común de la humanidad», y unas normas de carácter cosmopolita para gestionar ese patrimonio común: 1) exclusión de soberanías estatales; 2) libertad de acceso para la exploración y la investigación científica; 3) gestión racional de los recursos y su reparto equitativo en beneficio de toda la humanidad; 4) y uso pacífico.

La regulación de la gestión de los fondos marinos y oceánicos ha sido exitosa y ha tratado de trasladarse a otros dos tipos de *terra nullius*: por un lado, el espacio ultraterrestre, la Luna y otros cuerpos celestes, que en virtud del *Tratado del*

Espacio Exterior (1967) no pueden ser objeto de apropiación y reclamación de soberanía por parte de ningún estado, sino que se reconocen como patrimonio común de la humanidad (aunque en este caso no se hayan pactado expresamente los cuatro principios antes indicados); por otro lado, el ya citado territorio de la Antártida (aunque en este caso tampoco se ha llegado a un acuerdo definitivo, sino más bien a una suspensión indefinida de las reclamaciones territoriales de los estados firmantes).

La noción de «patrimonio común de la humanidad» se ha extendido también a otros bienes naturales y culturales que no son *terra nullius*, sino que tienen dueño y se encuentran sujetos a la jurisdicción de los estados soberanos. Se trata del denominado patrimonio histórico, arqueológico, artístico y natural, calificado por los juristas como «patrimonio común de la humanidad por afectación», porque no está excluido de las soberanías nacionales, sino que está compuesto por bienes muebles e inmuebles sometidos a las jurisdicciones estatales. Sin embargo, son bienes que «interesan a toda la humanidad», por lo que su protección y conservación requiere la cooperación internacional cuando los esfuerzos de cada estado son insuficientes. La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la

Ciencia y la Cultura (UNESCO), creada en 1945, es el organismo encargado de la protección y conservación de estos bienes.

En 1972, la UNESCO aprobó la *Convención para la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural,* en la que se define el «patrimonio natural y cultural» como patrimonio «mundial» o «universal».[37] Cada estado firmante debe presentar al Comité del Patrimonio Mundial un inventario de los bienes del patrimonio natural y cultural que estén en su territorio y sean aptos para ser incluidos en la lista del patrimonio mundial. Los estados se comprometen a reconocer que esos bienes, a pesar de estar bajo su jurisdicción, constituyen un patrimonio universal cuya protección está a cargo de la comunidad internacional en su conjunto, por medio de un sistema de cooperación y asistencia internacional. Desde 1972, la lista de los bienes integrantes del «patrimonio común de la humanidad por afectación» ha ido ampliándose cada vez más.

Luego, la UNESCO ha aprobado otras tres Convenciones más, que complementan la de 1972:

37 Hubo dos precedentes: la *Convención para la Protección de Bienes Culturales en Caso de Conflicto Armado* (1954), y la *Convención sobre las Medidas que Deben Adoptarse para Prohibir e Impedir la Importación, la Exportación y la Transferencia de Propiedad Ilícita de Bienes Culturales* (1970).

• La *Convención para la Protección del Patrimonio Cultural Subacuático* (2001), que se ocupa de unos bienes no contemplados en la Convención de 1972.

• La *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial* (2003), que establece que dicho patrimonio se encuentra vinculado al patrimonio natural y cultural material, por lo que su protección permite garantizar el desarrollo sostenible de la naturaleza terrestre y la diversidad cultural de los pueblos que la habitan.

• La *Declaración sobre la Diversidad Cultural* (2001) y la *Convención sobre la Diversidad Cultural y las Expresiones Culturales* (2005), en las que se establece que la diversidad cultural es una característica esencial de la humanidad y constituye un patrimonio común de la humanidad, por lo que debe ser reconocida y preservada en beneficio de las generaciones presentes y futuras; se la considera un factor de desarrollo económico, intelectual, afectivo y espiritual de las personas; y, por último, se afirma que su protección se encuentra ligada al respeto de la dignidad humana, de los derechos humanos y de las libertades fun-

damentales, especialmente en el caso de las personas pertenecientes a minorías y pueblos autóctonos.

El artículo 2.1 de la *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial* (2003) dice así:

Se entiende por «patrimonio cultural inmaterial» los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas —junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes— que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana. A los efectos de la presente Convención, se tendrá en cuenta únicamente el patrimonio cultural inmaterial que sea compatible con los instrumentos internacionales de derechos humanos existentes y con los imperativos de respeto mutuo entre comunidades, grupos e individuos y de desarrollo sostenible.

Todos estos acuerdos internacionales han ido constituyendo un patrimonio común cada vez más extenso, pero al mismo tiempo muy fragmentado, regulado por distintos documentos jurídicos que establecen regímenes de protección muy diferentes y no armonizados entre sí, lo que impide contar con una noción unívoca de «patrimonio común de la humanidad» y con unos sistemas de protección comunes.

En resumen, el concepto de «patrimonio común de la humanidad» engloba actualmente tres tipos de patrimonio muy diferentes: 1) los regímenes de gestión internacional de espacios comunes; 2) el patrimonio natural y cultural material; 3) y el patrimonio cultural intangible (el patrimonio inmaterial y las expresiones culturales).

Como ha señalado muy acertadamente la jurista mexicana Luisa Fernanda Tello Moreno,[38] el desarrollo de la noción de «patrimonio común de la humanidad» está vinculado a los «derechos humanos de tercera generación» (derecho al desarrollo, al medio ambiente, a la paz, a la diversidad cultural, al patrimonio común de la humanidad, a la libertad informática, a la libertad reproductiva, etc.). Ambos surgen en las últimas décadas

38 En *El derecho al patrimonio común de la humanidad: Origen del derecho de acceso al patrimonio cultural y su disfrute*, *op. cit.*, y en «El patrimonio común de la humanidad y los derechos humanos», *op. cit.*

ante la necesidad de proteger a las personas y a las comunidades frente al crecimiento acelerado del capitalismo globalizado y frente a los riesgos provocados por sus enormes poderes de transformación de las condiciones naturales y culturales de la existencia humana. Por eso, se busca asegurar unas determinadas condiciones naturales y culturales que garanticen no solo la vida y la dignidad de las personas, sino también la vida y la dignidad de las comunidades y de la humanidad en su conjunto, y no solo para las generaciones presentes, sino también para las venideras.

Desde la constitución de la ONU, en diversos tratados internacionales, la «humanidad» en su conjunto ha comenzado a ser considerada como sujeto titular de derechos (aunque no de obligaciones), mediante nociones jurídicas nuevas como el «delito de lesa humanidad» o el «patrimonio común de la humanidad». Esto supone superar el marco exclusivamente individual de la titularidad de los derechos humanos, pero también el marco exclusivamente estatal de la soberanía territorial y jurisdiccional, ambos heredados del antiguo derecho romano y del moderno derecho liberal.

Por otro lado, esto conlleva incluir entre los derechos humanos de tercera generación el «derecho a beneficiarse del patrimonio común

de la humanidad», tanto del patrimonio que no es propiedad de ningún estado como del que está bajo la jurisdicción soberana de un estado determinado, y tanto del patrimonio natural y cultural material como del cultural inmaterial o intangible. Aunque este es un derecho que todavía no ha sido precisado y regulado plenamente en términos jurídicos.

En la *Declaración sobre las Nuevas Perspectivas del Patrimonio Común de la Humanidad* (aprobada por la UNESCO en Castellón, en junio de 1999), se afirma que el concepto de «patrimonio común de la humanidad» supone una triple evolución del derecho y de las relaciones internacionales: 1) se reconoce a la humanidad como titular de derechos propios, junto a los estados y los individuos; 2) se establecen bienes de valor universal por su interés intrínseco para todo el género humano; 3) y se afirma la unidad de la familia humana por medio de la fraternidad y la solidaridad entre todos los pueblos. En razón de lo anterior, la Declaración establece un listado muy amplio de bienes pertenecientes al patrimonio común de la humanidad.[39]

39 1) Los fondos marinos y oceánicos situados más allá de los límites de las jurisdicciones nacionales; 2) Los recursos biológicos de alta mar; 3) La Antártida; 4) El espacio ultraterrestre, la Luna y otros cuerpos celestes; 4) El espectro de frecuencias radioeléctricas

En este listado se incluyen no solo los espacios naturales comunes situados fuera de las jurisdicciones nacionales (como los mares, la Antártida y el espacio ultraterrestre) y los bienes considerados patrimonio común de la humanidad por afectación (como el patrimonio natural y cultural de cada estado), sino también principios jurídicos como los derechos humanos y bienes naturales tales como la diversidad biológica, el genoma humano, los recursos alimenticios y el clima global.

La Declaración reafirma los cuatro principios por los que debe regirse el patrimonio común de la humanidad: 1) la no apropiación por estados o personas privadas; 2) la libertad de acceso sin discriminación alguna; 3) la gestión racional de los recursos y su reparto equitativo en beneficio de toda la humanidad; 4) y el uso pacífico.

---

y las órbitas privilegiadas; 5) Los elementos del medio ambiente en la medida en que conciernen a todos los pueblos del mundo: aire, agua, suelo, flora y fauna; 6) La diversidad biológica; 7) El clima global; 8) Los recursos alimenticios esenciales para la supervivencia; 9) Los derechos humanos y las libertades fundamentales; 10) El genoma humano [La *Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos*, aprobada por la UNESCO en 1997, establece que el genoma humano es la base de la unidad fundamental de todos los miembros de la familia humana y del reconocimiento de su dignidad intrínseca y su diversidad, por lo que se lo considera, en sentido simbólico, patrimonio de la humanidad]; 11) El patrimonio natural y cultural; 12) Las obras del espíritu de interés universal que forman ya parte del dominio público.

Pero la novedad de esta declaración es que propone un régimen internacional de gestión del patrimonio común de la humanidad para una serie de bienes que están sujetos a la jurisdicción de los estados soberanos, lo cual va más allá de lo establecido por la *Convención para la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural* (1972), que está basada en el respeto a la soberanía de los estados y en la cooperación internacional entre ellos. Según esta convención, no es posible negar la soberanía estatal de los bienes que son patrimonio común de la humanidad por afectación. En cambio, la Declaración de Castellón propone que todo el patrimonio común de la humanidad debe estar regido por un sistema de gestión mundial y supraestatal.

De esta reciente evolución del concepto de *terra nullius*, reconvertido en el concepto de «patrimonio común de la humanidad», me gustaría destacar cinco ideas:

1. La expresión *tierra de nadie* ya no nombra una situación de carencia, una especie de anomalía transitoria (consistente en la falta de un dueño, propietario o soberano legítimo), que tradicionalmente ha sido entendida como un síntoma de subdesarrollo o de atraso histórico, como un más allá «salvaje» al que *todavía* no

han llegado los progresos de la civilización humana, como una situación de provisionalidad que debería ser resuelta mediante la asignación legal de esa «tierra sin dueño» a una persona particular, una empresa privada o un estado soberano. Al contrario, la expresión *tierra de nadie* pasa a nombrar más bien una situación deseable, buscada de forma deliberada como una situación permanente, precisamente porque con ella se pretende acceder a un estadio más civilizado de la humanidad, en el que los bienes más básicos de la vida no sean apropiados en exclusiva por nadie, sino que puedan ser compartidos y disfrutados por cualquiera, sin discriminación alguna.

2. Esta transformación del concepto se ha producido en las últimas décadas, concretamente después de la Segunda Guerra Mundial, y no ha sido por casualidad: tras la experiencia de las dos guerras mundiales, tras la invención de las armas nucleares, tras el inicio de la crisis ecológica global, tras la revolución de los transportes y las comunicaciones, tras el aumento de la movilidad y del mestizaje intercultural, tras la multiplicación de organizaciones gubernamentales y no gubernamentales que actúan en un mundo sin fronteras,

está cada vez más claro que hemos entrado en la era de la sociedad global. Los distintos estados soberanos que se reparten el dominio de la Tierra no pueden seguir actuando como compartimentos estancos, ni como bolas de billar condenadas a chocar siempre entre sí, pues se encuentran cada vez más entretejidos en complejas redes de interdependencia política, económica y cultural. Y esta nueva sociedad-red global se encuentra, a su vez, estrechamente entretejida con los procesos naturales de la biosfera terrestre, de modo que no es posible concebir ningún futuro para la humanidad que no tenga en cuenta la necesidad de llegar a un equilibrio pacífico con los demás seres vivos y con los ciclos naturales del planeta Tierra. Nos enfrentamos a retos globales que requieren de la cooperación no solo de todos los estados, sino también de todas las personas y organizaciones de la sociedad civil mundial.

3. Por eso, necesitamos comenzar a pensar en el planeta Tierra como en nuestro hogar común, el hogar de todos los humanos y de todos los seres vivientes. Y eso significa que nadie puede apropiárselo en exclusiva para explotarlo y expoliarlo en beneficio propio.

Eso quiere decir que hemos de comenzar a reivindicar para el conjunto de la Tierra el estatuto de *tierra de nadie*, como ya hace implícitamente la Declaración de Castellón, al considerar el «clima global», la «diversidad biológica» y, en general, «los elementos del medio ambiente en la medida en que conciernen a todos los pueblos del mundo (aire, agua, suelo, flora y fauna)», como «patrimonio común de la humanidad». Eso significa que hemos de comenzar a reconocernos no como propietarios o soberanos de la Tierra, o de alguna de sus parcelas, sino como simples usufructuarios pasajeros, puesto que hemos de compartirla con las demás generaciones humanas y con los demás seres vivientes. Eso significa, en fin, que hemos de comenzar a defender como bienes comunes de esta gran *Tierra de nadie* los mares, los ríos, las montañas, los suelos cultivables, la asombrosa diversidad de plantas y de animales, el aire que respiramos, el inmenso patrimonio cultural que nos han legado todas las sociedades precedentes...

4. En efecto, entre todos los bienes comunes de esta *Tierra de nadie* está el patrimonio cultural de la humanidad. Y dentro de ese patrimonio cultural, hemos de incluir no solo

las ciudades, los monumentos y demás bienes materiales, sino también el denominado patrimonio inmaterial o intangible: las lenguas, las celebraciones festivas, los juegos, las artes, las ciencias, los sistemas de pensamiento... O, como se dice en el punto 14 de la Declaración de Castellón: «Las obras del espíritu de interés universal que forman ya parte del dominio público.» Y entre esas «obras del espíritu de interés universal» se encuentran, indudablemente, las creadas por pensadores y pensadoras de todos los tiempos y lugares, de Oriente y de Occidente, del norte y del sur.

5. Por eso, dentro de los derechos humanos de tercera generación, y, en particular, dentro del «derecho a beneficiarse del patrimonio común de la humanidad», hemos de incluir el «derecho a la filosofía», el derecho a beneficiarse del patrimonio filosófico de la humanidad, como un derecho que pueden reclamar todos los seres humanos. Así lo defendió Jacques Derrida en sus muchas iniciativas y escritos de los años setenta y ochenta del siglo XX, reunidos en *Du droit à la philosophie*.[40] Y

40 J. Derrida, *Du droit à la philosophie*, París, Galilée, 1990. Véase también la conferencia que pronunció en un encuentro de la UNESCO, el 23 de mayo de 1991: «El derecho a la filosofía desde

así lo ha entendido también la UNESCO, que desde su fundación ha dedicado una atención muy especial a la promoción de la filosofía como un patrimonio común de la humanidad y como un derecho que debe ser garantizado por todos los estados democráticos.[41]

el punto de vista cosmopolítico», en *Éndoxa*, 12, (2000), Madrid. UNED, pp. 381-395.

41 Estas son las principales iniciativas de promoción de la filosofía realizadas por la UNESCO en los últimos veinte años: en 1995, hace pública la *Declaración de París en favor de la filosofía* y edita el informe *Filosofía y democracia en el mundo: una encuesta de la UNESCO* (Buenos Aires, UNESCO-Colihue, 1998); en 1996 crea la Red de Cátedras UNESCO de Filosofía, extendida ya por once países de todo el mundo, entre ellos España; en 2002 establece el Día Mundial de la Filosofía, que se celebra el tercer jueves del mes de noviembre; en 2005 aprueba el *Informe del Director General de la UNESCO relativo a una estrategia intersectorial sobre la Filosofía*; en 2007 edita el informe *La filosofía, una escuela de libertad. Enseñanza de la filosofía y aprendizaje del filosofar: la situación actual y las perspectivas para el futuro* (UNESCO-UAM Iztapalapa, 2011); además, la UNESCO cuenta con dos proyectos específicos dedicados a la Filosofía: el Proyecto de Filosofía Intercultural y el Proyecto sobre el Patrimonio Filosófico Mundial; todas estas actividades son promovidas y coordinadas por un departamento especializado de la UNESCO: la Sección Seguridad Humana, Democracia y Filosofía, dependiente del Sector de Ciencias Sociales y Humanas.

III. Cómo pensar *en* la sociedad global

Hemos de comenzar a pensar la sociedad global como una nueva comunidad histórico-política, como un nuevo espacio de convivencia que debe dotarse de leyes e instituciones democráticas comunes. Hemos de comenzar a pensar la biosfera terrestre como la gran *Tierra de nadie*, y, por tanto, como el hogar público y común de todos los seres humanos y de las demás criaturas vivientes. Hemos de reconocer el derecho de todos los seres humanos a beneficiarse del patrimonio natural y cultural de la humanidad, y, en particular, el derecho a conocer la inmensa riqueza del pensamiento filosófico antiguo y moderno, de Oriente y de Occidente, del norte y del sur.

Ahora bien, no basta limitarse a defender el «derecho a la filosofía» como quien defiende la

protección de un bello monumento del pasado, porque la filosofía es una realidad viva y cambiante, y, en el curso de la historia, ha experimentado muchas mutaciones conceptuales y muchos mestizajes culturales. Hoy mismo, en los inicios del siglo XXI, se está viendo interpelada y obligada a repensarse de nuevo, ante los muchos retos que le plantea una sociedad global cada vez más acelerada, diversa e incierta.

Para comprender cuál es la situación actual de la filosofía, voy a servirme una vez más del concepto *tierra de nadie*. Pero ahora voy a utilizarlo metafóricamente, para referirme no ya a la soberanía política y a la propiedad económica sobre los distintos lugares del planeta Tierra y del espacio ultraterrestre, sino más bien a las distintas esferas de la experiencia humana y a su reparto «territorial» entre los distintos saberes especializados que se ocupan de ellas. Un reparto que nunca ha sido pacífico, ni democrático, ni estable, sino que siempre ha estado sometido a luchas de poder, a litigios jurisdiccionales, a alianzas diplomáticas, a novedosas federaciones y, como consecuencia de todo ello, a constantes reordenaciones de los límites fronterizos.

En realidad, hablar de *tierra de nadie* (o, por el contrario, de territorios con dueño) en el ámbito intelectual no es hablar solo metafóricamente,

puesto que los conflictos por la soberanía política y por la propiedad económica se encuentran de uno y otro modo vinculados con los conflictos por la hegemonía simbólica, intelectual o cultural. Basta pensar en la Gran Guerra de 1914-1918, a la que antes me he referido y cuyo centenario se ha conmemorado en 2014: en ella no se enfrentaron solamente los ejércitos de los países en conflicto, sino también los filósofos, los científicos, los artistas, los escritores, en fin, los llamados intelectuales, que firmaron toda clase de manifiestos, artículos, libros y obras de arte a favor de uno u otro bando; y también los hubo que se situaron deliberadamente en *tierra de nadie*, es decir, que se declararon neutrales, pacifistas, europeístas, internacionalistas, humanitaristas, etc.[1]

1 Sobre el papel de los intelectuales en la Gran Guerra cf. C. Prochasson y A. Rasmussen, *Au nom de la patrie. Les intellectuels et la première guerre mondiale (1910-1919)*, París, La Découverte, 1996; K. T Flasch, *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch*, Berlín, Verlag Alexander Fest, 2000; H. Joas, «Ideologías de la guerra. La Primera Guerra Mundial en el espejo de las ciencias sociales contemporáneas», en *Guerra y modernidad. Estudios sobre la historia de la violencia en el siglo XX*, Barcelona, Paidós, 2005, pp. 83-117; N. Beaupré, *Écrire en guerre, écrire la guerre. France, Allemagne 1914-1920*, París, CNRS, 2006. Sobre la implicación de los intelectuales españoles en la Gran Guerra cf. M. Fuentes Codera, *España en la Primera Guerra Mundial. Una movilización cultural*, Madrid, Akal, 2014.

A fin de cuentas, el pensamiento filosófico siempre se ejerce en un idioma, en una lengua determinada, y las lenguas están ligadas a naciones, a tradiciones, a instituciones políticas y educativas, a medios de difusión cultural, etc., que a su vez se extienden por un determinado territorio, cuentan con unos recursos económicos, etc. De modo que las diferencias de poder entre naciones hegemónicas, o mayoritarias, y naciones periféricas, o minoritarias, y los conflictos políticos, económicos y culturales entre unas y otras, no pueden dejar de tener efectos «territoriales», por así decirlo, en el modo en que se ejerce el pensamiento filosófico en cada una de esas naciones.

Pero no es de esta diversidad idiomática y nacional de la filosofía de lo que voy a ocuparme en las páginas que siguen, sino más bien del papel que el pensamiento filosófico ha ejercido históricamente en relación con las diferentes esferas de la experiencia humana, y del que debería ejercer hoy, en la sociedad del siglo XXI.

Para exponer mi punto de vista sobre esta cuestión tan amplia y tan difícil, me limitaré a formular de manera muy breve y esquemática cinco tesis encadenadas.[2]

2 He desarrollado más ampliamente estas tesis en «Mundo, nosotros, yo. La filosofía como cosmopoliética», en M.J. Guerra Palmero y A. Hernández Piñero (eds.), *Éticas y políticas de la alteridad. En torno*

1. Las tres (o cuatro) condiciones básicas de la vida humana

En primer lugar, considero que hay tres condiciones básicas de la vida humana: el *mundo*, el *nosotros* y el *yo*. O, por decirlo en el lenguaje de nuestros venerables antepasados griegos: el *kósmos*, la *pólis* y el *éthos*. Por un lado, la naturaleza circundante, que nos da la vida y la muerte, que nos sustenta y nos amenaza, que es a la vez nuestra cuna y nuestra tumba. Por otro lado, la comunidad de nuestros semejantes, que nos acoge y nos excluye, que es a un tiempo hospitalaria y hostil, es decir, que también nos da la vida y la muerte. Y, por último, nuestro propio cuerpo viviente y vulnerable, que hace de cada uno de nosotros una criatura singular y efímera, dependiente simultáneamente de nuestro entorno natural y de la compañía de nuestros semejantes, y destinada a configurar de uno u otro modo su propia subjetividad.[3]

Ahora bien, ¿qué es lo que nos permite a los seres humanos *conectar* entre sí la configuración del *yo*, la constitución del *nosotros* y el conocimiento del *mundo*? En mi opinión, los tres grandes *conectores* de la experiencia humana

al pensamiento de Gabriel Bello, Madrid, Plaza & Valdés, 2015, pp. 25-46.

3 Cf. *Variaciones de la vida humana*, *op. cit.*, y *El concepto de lo político en la sociedad global*, *op. cit.*

son la pasión, la técnica y el lenguaje, es decir, los vínculos afectivos, los hábitos aprendidos y los códigos simbólicos. Digámoslo en griego: gracias al *páthos*, a la *techné* y al *lógos*, los humanos somos capaces de tejer toda clase de vínculos entre el *éthos*, *la pólis* y el *kósmos*.

¿Por qué los seres humanos somos «animales simbólicos»?[4] Porque los sistemas simbólicos son los mapas mentales y culturales que nos permiten articular entre sí las tres condiciones básicas de la vida humana: el conocimiento del mundo, la regulación de la convivencia con nuestros semejantes y la configuración existencial de la propia subjetividad. Esta articulación *cosmo-poli-ética* de la experiencia es una constante antropológica, y por tanto podemos considerarla una cuarta condición básica de la vida humana; de hecho, está presente en todas las sociedades y en todas las épocas, aunque sea bajo formas muy diversas. En efecto, hay muchas formas de conectar el *kósmos*, la *pólis* y el *éthos*, y la historia de la humanidad no es sino la incesante variación de esas formas. Por eso, hay también muchos sistemas simbólicos, muchos tipos de mapas con los que dar cuenta de esa interconexión: mitos, religiones, filosofías,

4 E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, México, FCE, 1979, y *Antropología filosófica*, Madrid, FCE, 1983.

ciencias, artes, literaturas, etc. Pero la conjunción *cosmopoliética* se da, de uno u otro modo, en todas las grandes formas simbólicas del pensamiento humano.

2. La filosofía como *cosmopoliética* y como *tierra de nadie*

Mi segunda tesis es que la filosofía, como las demás formas simbólicas, tiene, desde su origen, una vocación *cosmopoliética*, pues pretende articular entre sí el conocimiento del mundo, la regulación de la convivencia y la configuración del yo. En otras palabras, la filosofía trata de conectar entre sí la ciencia, la política y la ética. En este punto, coincido con la tesis que Michel Foucault apuntó en el último de los cursos que impartió en el Collège de France, pocos meses antes de su muerte, con el título *El coraje de la verdad* (1984). En un breve pasaje de apenas dos páginas, Foucault sugiere que la filosofía griega, y con ella toda la filosofía occidental, se ha configurado históricamente como un cierto tipo de discurso y de práctica existencial que pretende articular entre sí tres polos inseparables: el polo de la verdad o de la ciencia, como conocimiento del mundo *(kósmos)*; el de la política, como constitución de

cierta comunidad humana *(pólis)*; y el de la ética, como modelación de la propia subjetividad *(éthos)*. Estos tres ámbitos de la experiencia, dice Foucault, son irreductibles e inseparables entre sí. Y lo distintivo de la filosofía es el esfuerzo por pensar a la vez su diferenciación y su articulación, sin llegar a identificarse de forma unilateral con ninguno de ellos.[5]

En sintonía con la propuesta foucaultiana, considero que toda filosofía es una reflexión inseparablemente *cosmopoliética*, es decir, un intento de comprender, por un lado, las diferencias y, por otro lado, las articulaciones entre las tres dimensiones constitutivas de la experiencia humana (nuestro ser en el mundo, nuestra relación con los otros y nuestra identidad o subjetividad singular), y entre los tres tipos de saber y de práctica social que se ocupan de cada una de ellas: la ciencia, la política y la ética.

Ahora bien, como la filosofía siempre se da en plural, como no hay una filosofía única y perenne, sino muchas y cambiantes, lo que distingue a una filosofía de otra es el modo en que cada una diferencia y articula el *kósmos*, la *pólis* y el *éthos*. Si las distintas filosofías pueden

5 M. Foucault, *El coraje de la verdad. El gobierno de uno mismo y de los otros II*, *op. cit.*

comunicarse entre sí (sean antiguas o modernas, de Occidente o de Oriente, del norte o del sur), es porque todas ellas tienen una vocación común: construir cierta relación triangular entre el *mundo*, el *nosotros* y el *yo*.

Debido a esta vocación *cosmopoliética*, la filosofía está destinada a moverse entre territorios muy diferentes, cada uno con unas fronteras más o menos delimitadas y con una jurisdicción específica: el territorio de la ciencia o, más exactamente, de los distintos saberes científicos (formales, naturales y sociales); el territorio de la política en sentido amplio, es decir, el de los distintos regímenes juridicopolíticos, socioeconómicos, parentales, etc., que regulan la convivencia humana; y, por último, el territorio de la ética en sentido amplio: las «artes de la existencia» inventadas por la tradición, la religión, el arte, la ciencia, la industria, etc., con el fin de modelar el propio cuerpo, los vínculos afectivos, las formas de vida, en una palabra, la identidad personal.

La filosofía no puede identificarse con ninguno de estos tres territorios, no puede reducirse o limitarse a uno solo de ellos, precisamente porque su tarea consiste en transitar del uno al otro, para conectarlos entre sí, para establecer puentes y alianzas entre ellos. En este sentido, podemos decir que la filosofía es constitutiva y

vocacionalmente, una *tierra de nadie*, y esto en un doble sentido: porque es un lugar de transición y de transacción entre las distintas esferas de la experiencia humana, una encrucijada en la que los diversos saberes pueden comunicarse entre sí; y porque ese lugar de paso es la gran zona franca del pensamiento libre, un espacio público o común al que todos los humanos pueden acceder y del que nadie puede apropiarse en exclusiva.

3. El *epistemocentrismo* como tradición dominante de la filosofía occidental

Ha habido muchas filosofías a lo largo de la historia, pero solo algunas han llegado a ser históricamente hegemónicas. Según la «ley de los números pequeños», formulada por Randall Collins en su monumental sociología de las filosofías, allí donde hay debates intelectuales, suelen formarse entre tres y seis escuelas filosóficas diferentes, y esto es válido tanto para Oriente como para Occidente.[6] Pues bien, mi tercera tesis es que en la historia del Occidente euroatlántico han prevalecido las filosofías *epistemocéntricas*. Durante

6 R. Collins, *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*, Barcelona, Hacer, 2005.

más de 25 siglos, el *epistemocentrismo* ha sido la forma de pensamiento a la que han recurrido la mayor parte de los filósofos, teólogos y científicos occidentales para establecer la conexión entre *kósmos*, *pólis* y *éthos*.

Desde mediados del siglo XIX, los críticos de esta tradición dominante la han puesto en cuestión por su condición «metafísica» (Auguste Comte), «idealista» (Karl Marx), «platónica» (Friedrich Nietzsche), «onto-teo-lógica» (Martin Heidegger), «falo-fono-logo-céntrica» (Jacques Derrida), etc. A mí me parece más correcto caracterizarla y cuestionarla por su condición *epistemocéntrica*. Y la razón por la que prefiero este epíteto es muy sencilla: durante más de dos milenios, desde Platón y Aristóteles hasta Kant y Hegel, la tradición filosófica dominante trató de construir el discurso filosófico como una «ciencia» *(episteme)*, más aún, como la «ciencia suprema» o «ciencia de las ciencias». La *episteme* filosófica consistiría en una investigación metódica y desinteresada sobre los primeros principios que causan y gobiernan a todos los seres del mundo, incluidos los humanos, y, por tanto, solo ella estaría autorizada a determinar la validez y el campo de aplicación de todas las otras ciencias, y, en general, de todos los ámbitos de la experiencia humana: no solo los ámbitos del *bios theoretikós*

(o *vita contemplativa*), sino también los del *bios praktikós* (o *vita activa*).[7]

A esta «ciencia de las ciencias», Aristóteles la denomina de diversas maneras: en la *Ética a Nicómaco*, la llama «ciencia capital» *(kefalen episteme)* y «sabiduría» *(sofía)*.[8] En la *Metafísica*, vuelve a llamarla «sabiduría» *(sofía)*, pero también «ciencia universal» *(katholou epistemen)*, porque se ocupa de los primeros principios de todas las cosas y no solo de un ámbito particular; «ciencia libre» *(eleutheran epistemon)*, porque no está subordinada a ninguna otra, sino que las demás están subordinadas a ella, como le sucede al ciudadano libre con respecto al esclavo; «ciencia divina» *(theion epistemon)*, porque Dios es, a la vez, el objeto último y el sujeto primero de esta ciencia de las ciencias; y, por último, «filosofía primera» *(proté filosofía)*, porque no se limita a estudiar las cualidades específicas de un determinado conjunto de seres, como hacen las ciencias particulares, sino que se ocupa del «ser» *(to on)* de todo lo que es «en cuanto tal» y de los principios que lo rigen, comenzando por el principio de no contradicción.[9]

7 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002, Libro X, parágrafos 6 a 8, 1176a 31 - 1178a 32, pp. 164-170.

8 Ibíd., Libro VI, 1138b 18 - 1145a 11, pp. 88-102.

9 Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1982, Libro I, 980a

Esta concepción de la filosofía como «ciencia divina» fue heredada y reelaborada por las teologías judía, cristiana y musulmana, y se convirtió en hegemónica en Occidente durante dos milenios, al menos hasta Hegel. Todavía Husserl, en los inicios del siglo XX, propuso su «fenomenología trascendental» como un último intento de resucitar esta milenaria tradición y hacer de la filosofía no solo una «ciencia rigurosa», sino también la ciencia fundadora y legisladora de todas las otras ciencias.[10]

Según esta tradición epistemocéntrica, la dedicación metódica y desinteresada al conocimiento de lo real, entendida como una relación epistémica directa entre el *yo* y el *mundo*, es la actividad más sublime del ser humano, la más eminentemente humana, y, por ello mismo, se la debe situar por encima de la convivencia política y de la subjetividad ética. No por casualidad, la definición aristotélica del ser humano que ha prevalecido en Occidente no ha sido la de «animal político» *(zôion politikón)*, sino la de «animal dotado de lenguaje» *(zôion lógon échon)*, una expresión que Cicerón tradujo como «animal racional» *(animal rationale)* y que el naturalista

21 - 983b 6, pp. 2-20, y Libro IV, 1003a 21-1006a 34, pp. 150-169; P. Aubenque, El *problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1981.

10 E. Husserl, *La filosofía, ciencia rigurosa*, Madrid, Encuentro, 2009.

sueco Linneo reemplazó en el siglo XVIII por la definición hoy hegemónica: *homo sapiens*.

A partir de Darwin, el *homo sapiens* deja de ser una criatura emparentada con la divinidad, como en la tradición grecocristiana, y pasa a ser el resultado azaroso de la selección natural de las especies, es decir, un descendiente y pariente de los demás seres vivos. Sin embargo, seguirá siendo ensalzado por la biología evolucionista como «el más evolucionado» de todos los animales, precisamente por su condición de *sapiens*, es decir, de sujeto que conoce o puede conocer *científicamente* la verdad sobre el mundo, sobre sí mismo y sobre sus semejantes. Y, dentro de la propia especie humana, la «raza blanca» europea fue considerada por la mayor parte de los filósofos, científicos y políticos occidentales, al menos hasta la derrota del nazismo en 1945, «la más evolucionada» de todas las razas humanas, análogamente al modo en que Aristóteles había postulado la superioridad antropológica de los helenos sobre los bárbaros.

Incluso el último Heidegger, a pesar de su crítica a la tradición «onto-teo-lógica» occidental y al «humanismo» prometeico de la racionalidad tecnocientífica moderna, seguirá caracterizando al ser humano, por oposición a los demás animales, como «el único ser que se interroga por

su propio ser» y por el ser «en cuanto tal» de todos los otros entes; seguirá considerando que esta interrogación teórica desinteresada, más allá de toda necesidad biológica y de toda utilidad práctica, es la actividad humana por excelencia; y llegará a decir que esta actividad pensante sitúa a los humanos más cerca de la divinidad que de la animalidad, como ya había dicho Aristóteles.[11]

En la tradición que va de Platón y Aristóteles a Husserl y Heidegger, pasando por Linneo y Darwin, el ser humano es identificado como un *sujeto de conocimiento*, es decir, como el único animal que se nombra y se conoce a sí mismo, al igual que nombra y conoce a todos los otros seres del mundo, porque está dotado de la capacidad específica para ello, llámesela *logos*, *ratio*, espíritu, conciencia, mente, etc. En cambio, se considera que las demás actividades humanas (enumeradas ya por Aristóteles en su *Política*: la unión sexual para la reproducción y crianza de

11 M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, Madrid, Alianza, 2007, pp. 225ss, y *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 24ss. Para una problematización de la jerarquía humano/animal, que es común a la tradición filosófica occidental y a las tres religiones abrahámicas, véase J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Trotta, 2008; *Seminario La bestia y el soberano I (2001-2002)*, Buenos Aires, Manantial, 2010; *Seminario La bestia y el soberano II (2002-2003)*, Buenos Aires, Manantial, 2011.

los hijos, la organización laboral para la obtención y distribución del sustento económico, la alianza entre familias y aldeas para la toma de acuerdos colectivos y la defensa del territorio común) están sujetas a las necesidades naturales de la vida y se encuentran presentes también en otras especies animales. Por tanto, todas esas actividades *prácticas* (y, como tales, inferiores) deben someterse a la actividad *teórica* de conocimiento, como los demás animales «irracionales» deben someterse al ser humano en cuanto único ser «racional» o *sapiens*.

¿Cuál es la conclusión última (o, más bien, el presupuesto primero) de esta tradición epistemocéntrica? Está bien claro: los *sabios* que dedican su vida al conocimiento epistémico del mundo (sean los filósofos antiguos, los teólogos medievales o los científicos modernos) deben ser también los que gobiernen a la plebe que se ocupa de las otras actividades humanas: la reproducción sexuada, en el caso de las mujeres; el sustento económico, en el caso de los trabajadores; y, en general, las cotidianas interacciones ético-políticas, en el caso de los ciudadanos comunes.

Suele citarse siempre la *República* de Platón, su propuesta del gobierno de los sabios y su fallida puesta en práctica con el tirano Dionisio de Siracusa, como el modelo fundacional de

esta tradición epistemocéntrica. Pero yo prefiero citar aquí la *Metafísica* de su discípulo Aristóteles, preceptor de Alejandro Magno. Aristóteles vincula continuamente la jerarquía epistémica entre los distintos modos de conocer y los distintos tipos de saber (la sensación, la experiencia, los saberes técnicos, las ciencias o saberes epistémicos y, por último, la sabiduría o ciencia de las ciencias) con la jerarquía sociopolítica entre los distintos oficios y entre los distintos estamentos sociales (desde el más ignorante y obediente esclavo hasta el más clarividente y soberano gobernante):

> El experto *(empeiros)* nos parece más sabio que los que tienen una sensación *(aisthesin)* cualquiera, y el poseedor de un arte *(technites)*, más sabio que los expertos, y el jefe de una obra *(architecton)*, más que un simple operario *(cheirotechnou)*, y los conocimientos téoricos *(theoretikai)*, más que los prácticos *(poietikon)* [...] Y, entre las ciencias *(epistemen)*, pensamos que es más sabiduría *(sofian)* la que se elige por sí misma y por saber, que la que se busca a causa de sus resultados, y que la destinada a mandar *(archikoteran)* es más sabiduría que la subordinada. Pues no debe el sabio recibir órdenes *(epitattesthai)*, sino darlas *(epittatein)*, y no es él el que ha de obedecer a otro *(hetero peithesthai)*, sino

que ha de obedecerle a él el menos sabio *(alla touto [peithesthai] ton etton sophon).*[12]

En términos «territoriales», podemos decir que la tradición epistemocéntrica de la filosofía occidental reclamó para sí una autoridad imperial o soberana, situada por encima de las distintas esferas de la experiencia humana y de los distintos saberes que se ocupan de ellas. Estas esferas y saberes particulares fueron delimitados como las «provincias» en las que se dividía la administración del imperio simbólico, es decir, como territorios sometidos a la suprema jurisdicción del saber filosófico.

4. La crisis del *epistemocentrismo* y la fragmentación del pensamiento filosófico

A partir del siglo XIX, se produce la crisis de esta concepción epistemocéntrica de la filosofía. Las distintas «provincias» o esferas de la experiencia humana, a las que todavía Husserl dio el nombre de «ontologías regionales»,[13] comienzan a independizarse de la tutela imperial de la filosofía y a constituirse como territorios autónomos.

12 Aristóteles, *Metafísica, op. cit.*, 981b 29-982a 19, pp. 10-13.

13 E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, México, FCE, 1949, §10.

En el tránsito del siglo XVIII al XIX, el Occidente moderno experimenta tres grandes mutaciones que acompañan al nacimiento del capitalismo industrial y precipitan el proceso de secularización de la civilización europea: los saberes tecnocientíficos, las revoluciones sociopolíticas y los movimientos artístico-literarios. Estas tres grandes mutaciones provocan una crisis de la tradición filosófica grecolatina y judeo-cristiana-islámica, un rechazo de la síntesis hegeliana y un fraccionamiento del territorio filosófico en tres regiones diferentes y relativamente autónomas entre sí.

A partir del «positivismo» de Auguste Comte, se inicia la subordinación de la filosofía al conocimiento *positivo* del mundo, es decir, a la investigación científica y al dominio técnico de todos los seres y fenómenos empíricos, tanto naturales como sociales, haciendo de este saber/poder tecnocientífico la nueva «religión universal de la humanidad».[14] La filosofía europea deja de ser sierva de la teología *(ancilla theologiae)* y pasa a convertirse en sierva de la ciencia *(ancilla scientia)*, es decir, pasa a concebirse como mera *epistemología*. Esta reducción epistemológica de

14 A. Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, y *Física social*, Madrid, Akal, 2012.

la filosofía será proseguida en el siglo xx por el joven Wittgenstein y por el neopositivismo o positivismo lógico. Basta recordar cómo caracteriza Wittgenstein a la filosofía en su *Tractatus*:

> La totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural total (o la totalidad de las ciencias naturales). La filosofía no es una de las ciencias naturales. (La palabra «filosofía» debe significar algo que esté sobre o bajo, pero no junto a las ciencias naturales.) El objeto de la filosofía es la aclaración lógica del pensamiento. [...] La filosofía delimita el campo disputable de las ciencias naturales. Debe delimitar lo pensable y con ello lo impensable. Debe delimitar lo impensable desde dentro de lo pensable.[15]

Paralelamente, a partir del «materialismo histórico» de Karl Marx, se inicia la subordinación de la filosofía a la «crítica de la economía política» capitalista y a la transformación «revolucionaria» de la sociedad. El objetivo político de la *revolución* es el cuestionamiento de todas las jerarquías sociales heredadas y la instauración de una sociedad mundial comunista, concebida como el «final de

15 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1973, pp. 84-87.

la prehistoria humana» y la «reconciliación del hombre consigo mismo y con el mundo». Por eso, la utopía comunista (y la «vanguardia» política e intelectual que ha de hacer posible su advenimiento) se convierte en el nuevo *tribunal de la razón*, desde el cual juzgar a cada ser humano singular y a la totalidad de la historia humana. Como dice Marx en la undécima y última de sus *Tesis sobre Feuerbach* (1845), editadas por Engels en 1888, «los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*».[16] En este caso, la filosofía se convierte en sierva no del conocimiento tecnocientífico, sino de la acción sociopolítica. Esta subordinación de la *theoría* filosófica a la *práxis* política será proseguida en el siglo XX por corrientes y autores muy diversos: las diferentes tendencias ideológicas del socialismo, la Escuela de Frankfurt, Hannah Arendt e incluso el Michel Foucault «genealogista», que define a la filosofía como «caja de herramientas» al servicio de las luchas sociopolíticas.

Por último, a partir del «romanticismo» y de las diversas filosofías de la *subjetividad* que derivan de él (Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche,

16 K. Marx, «Tesis sobre Feuerbach», en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, vol. II, Madrid, Akal, 1975, pp. 426-428.

Søren Kierkegaard, etc.), se inicia la subordinación de la filosofía a la *experiencia subjetiva* de cada ser humano singular, y a las diferentes *expresiones* o modulaciones (erótica, religiosa, artística, literaria, etc.) de esa subjetividad vivida. El ser humano comienza a ser pensado como un «existente» único y mortal, irreductible a cualquier identidad colectiva determinable por los saberes científicos o por los regímenes políticos, pero también como un demiurgo que modela el mundo desde su propio interior, es decir, como un proteico inventor de formas simbólicas, como un artista capaz de crear y recrear todas las lenguas, artes, costumbres, ciencias, religiones, etc., y, sobre todo, capaz de crearse y recrearse a sí mismo a través de ellas, como un *sujeto a un tiempo ético y poiético*. Como dice Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, su pretensión es «ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida...»; por eso, «el arte —y *no* la moral— es presentado como la actividad propiamente *metafísica del hombre*; [...] solo como fenómeno estético está *justificada* la existencia del mundo».[17] Esta subordinación de la filosofía a la experiencia subjetiva de cada «existente» humano singular fue seguida en el

17 F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1973, pp. 28 y 31.

siglo XX por las vanguardias artísticas y literarias, y por pensadores muy diversos, desde los trágicos «existencialistas» hasta los lúdicos «posmodernos», pasando por figuras como Bataille y Lévinas. Según Lévinas, la «ética de la alteridad» debe ser la «filosofía primera», no solo por encima de la ciencia como conocimiento teórico y control técnico del mundo, sino también por encima de la política como constitución histórica de un determinado régimen de convivencia.[18]

En resumen, la tradición hegemónica de la filosofía occidental, que había encumbrado a la filosofía como «ciencia de las ciencias» y que se mantuvo vigente desde Platón hasta Hegel, a partir del siglo XIX experimenta una crisis irreparable. Esta crisis da lugar a una fragmentación y diversificación del pensamiento filosófico en tres grandes tendencias, que dan lugar a otras tantas tradiciones intelectuales relativamente separadas entre sí: a partir del positivismo, la filosofía se subordina a la ciencia como conocimiento teórico y control técnico del mundo; a partir del marxismo, la filosofía se subordina a la política como confrontación entre diferentes modelos de sociedad y como regulación legal e institucional

18 E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 2012.

de la convivencia humana; y, por último, a partir del romanticismo y las diversas filosofías de la existencia singular, la filosofía se subordina a la modelación de la experiencia subjetiva y de sus diferentes formas de expresión.

En realidad, deberíamos añadir una cuarta tendencia de la filosofía poshegeliana, que consiste en estudiar de forma especializada la tradición casi trimilenaria de la filosofía occidental, sea para reivindicar su vigencia más o menos perenne, sea para cuestionarla radicalmente y levantar acta de su irreparable caducidad. Esta cuarta tendencia, centrada en el estudio histórico y el comentario crítico de los textos canónicos de la tradición filosófica occidental, será la columna vertebral de los estudios académicos de filosofía, desde mediados del siglo XIX hasta el presente.

Uno de los debates filosóficos más distintivos y recurrentes del siglo XX ha sido la llamada «crisis de la metafísica» y la necesidad de llevar a cabo su «superación», su «deconstrucción» o su «reconstrucción» posmetafísica. Se ha planteado incluso la posibilidad de que la filosofía occidental haya llegado a su «final» o a su «muerte». Basta pensar en autores tan diversos como Heidegger y Wittgenstein, Lévinas y Rorty, Adorno y Derrida: todos ellos se han planteado el problema de los «confines» de la filosofía. Este debate ha

estado condicionado por dos circunstancias históricas decisivas: por un lado, la terrible «guerra civil europea» (1914-1945), que puso fin a la autocomplacencia de Europa occidental y a su hegemonía sobre el resto del mundo; y, por otro lado, la división entre las llamadas «dos culturas» (la tecnocientífica y la humanístico-artística), que surgió con la revolución industrial y que a su vez ha provocado la fractura intelectual entre los dos grandes bloques filosóficos del Occidente euroatlántico: los «analíticos» angloamericanos y los «continentales» europeos.

Todo esto explica que a lo largo del siglo XX se haya acentuado la fragmentación del pensamiento filosófico a partir de las tres (o cuatro) grandes tendencias surgidas en el siglo XIX, hasta el punto de que se han problematizado cada vez más los confines e incluso la existencia misma de lo «propiamente» filosófico.

En el caso de España, la transición de la dictadura franquista a la democracia estuvo acompañada por una «transición filosófica», de modo que la «crisis de la metafísica» adoptó un sesgo peculiar en nuestro país: frente al nacionalcatolicismo y el neotomismo, hegemónicos durante el franquismo, las «redes alternativas» se hicieron con el poder a partir de la Ley de Reforma Universitaria (1983), que no solo democratizó

la universidad, sino que también institucionalizó las nuevas «áreas de conocimiento». Se crearon cuatro áreas filosóficas que coincidían en gran medida con las tres (o cuatro) grandes tendencias poshegelianas: Lógica y Filosofía de la Ciencia; Filosofía del Derecho, Moral y Política, luego escindida en Filosofía Moral y Filosofía del Derecho; Estética y Teoría de las Artes; y, por último, Filosofía, el «cajón de sastre» donde se agruparon los restos del pasado metafísico y neotomista, junto con el estudio especializado del canon de autores y textos de la historia de la filosofía.[19]

5. La renovación de la filosofía ante los retos del siglo XXI

La humanidad se enfrenta hoy a unos cambios históricos de tal envergadura que la filosofía ya no puede seguir lamiéndose sus heridas de

19 F. Vázquez García, *La Filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Madrid, Abada, 2009. Me he ocupado de la situación de la filosofía española actual en «La transición filosófica en España», en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 53, 2001, pp. 147-156; «Nacimiento de la Red española de Filosofía: una perspectiva histórica», en *Paideia. Revista de Filosofía y Didáctica Filosófica*, 2.ª época, año XXXIII, n. 99, 2014, pp. 7-28; y «El futuro de la Filosofía en España», en *X Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, 2014, pp. 11-34.

emperadora destronada, ni tampoco puede contentarse con cultivar la pequeña parcela de un saber especializado, sino que debe emprender el camino de su propia renovación, debe retomar y reelaborar su milenaria vocación fronteriza y *cosmopoliética*, precisamente para hacer frente a los grandes retos que le plantea la sociedad global del siglo XXI.

Voy a enumerar, muy brevemente, cuáles son, en mi opinión, los cambios más relevantes que están produciéndose en la naciente sociedad global, y que requieren ser afrontados con valentía por el pensamiento filosófico contemporáneo. Se trata de cambios muy profundos, muy acelerados y muy generalizados.

Por un lado, la crisis de la división sexual del trabajo (que hasta ahora ha estado vigente en todas las sociedades humanas) y la prolongación de la esperanza media de vida (que a lo largo del siglo XX ha llegado a duplicarse, sobre todo en los países ricos). Estos dos grandes cambios están transformando las relaciones entre los sexos y entre las generaciones, y engendrando nuevas formas de familia, de amor, de amistad; en fin, de vínculos afectivos interpersonales entre hombres y mujeres, entre adultos y niños, entre sanos y enfermos, etc.; al mismo tiempo, están haciendo posibles nuevas formas de modelación *ética* y *poiética* de la propia

subjetividad psicosomática, nuevas maneras de configurar la identidad personal, nuevas trayectorias biográficas; y, por último, están obligando a repensar radicalmente las relaciones entre lo privado y lo público, lo personal y lo político, la tutela de los más vulnerables y el contrato entre los iguales, en resumen, la ética del cuidado y la política de la justicia social.

Por otro lado, los cambios que afectan a la supervivencia de la humanidad. Desde el informe sobre *Los límites del crecimiento* (1972) hasta los informes periódicos del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC) que se publican desde 1990, sabemos que la economía capitalista no es universalizable a todo el planeta ni sostenible a largo plazo, sino que es más bien un régimen de expolio criminalmente antieconómico, porque genera desigualdades socioeconómicas cada vez más extremas, porque provoca la muerte por hambre de unas 25 000 personas cada día (lo que suma un total de más de 9 millones de personas al año), y porque está poniendo en riesgo las bases naturales de sustentación de la vida humana sobre la Tierra.

Por último, los cambios que afectan a la estructura política y a la demarcación territorial y nacional de las sociedades. Tradicionalmente, se había entendido que cada comunidad política

debía ser autárquica o soberana y, por tanto, debía estar claramente separada de las demás comunidades por unos límites «naturales» e infranqueables. Desde el mito griego de la autoctonía hasta el mito moderno del estado-nación soberano, el ideal político que Occidente exportó al resto del mundo ha consistido en identificar la etnia y la tierra, la sangre y el suelo. Este ideal político ha alimentado toda clase de guerras, dominaciones coloniales y genocidios masivos. Por eso, a partir de 1945, surgieron nuevas instituciones y legislaciones de alcance internacional, comenzando por la ONU y la Declaración Universal de los Derechos Humanos, y con ellas surgieron también redes de cooperación globales situadas por encima y por debajo del estado, unas intergubernamentales y otras no gubernamentales. Ha comenzado a gestarse el ideal de un *nosotros* cosmopolita o, más exactamente, *cosmopoliético*.

En resumen, están surgiendo nuevas formas de subjetividad y de vinculación afectiva, nuevas formas de relación tecnoeconómica con la biosfera terrestre y nuevas formas de convivencia política e intercultural que abarcan al conjunto de la humanidad viviente. Por tanto, necesitamos un pensamiento filosófico que se haga cargo de estas transformaciones, es decir, que sea capaz de repensar la conexión *cosmopoliética* de la experiencia

humana en el nuevo contexto histórico-político de la sociedad global.

No podemos seguir atrapados en el melancólico duelo por la muerte del viejo sueño metafísico de la filosofía, sea para lamentarlo o para celebrarlo. Pero tampoco podemos seguir contentándonos con la elaboración de filosofías unidimensionales, centradas exclusivamente en el conocimiento científico, en la convivencia política o en la subjetividad ética. Tenemos que recuperar la vocación milenaria y transcultural de la filosofía como vertebradora de las tres grandes dimensiones de la experiencia humana: *kósmos*, *pólis* y *éthos*. Como dice Carlos Thiebaut, la filosofía debe cumplir con una triple tarea: «pensar el mundo, examinar la vida y hacer la ciudad».[20]

Ahora bien, para cumplir con esta triple tarea, la filosofía ya no puede seguir postulándose como «ciencia de las ciencias», conforme a una tradición *epistemocéntrica* que todavía Husserl trató de reconstruir. Ni siquiera puede presentarse, según la propuesta neokantiana de Habermas, como la portavoz única y la garante última de una supuesta racionalidad universal o trascendental que estaría ya dada de antemano, y que precisamente

20 C. Thiebaut, *Invitación a la filosofía: pensar el mundo, examinar la vida, hacer la ciudad*, Madrid, Acento, 2003.

por ello permitiría al filósofo actuar como «intérprete» entre las distintas esferas de la experiencia humana y como «vigilante» de la validez de sus diferentes formas de racionalidad.[21] De manera mucho más modesta, los humanos del siglo XXI tenemos que comenzar por reconocer que esa supuesta racionalidad universal no está dada de antemano en ningún lugar, y que precisamente por ello debe ser tejida con «razones» heterogéneas e incluso conflictivas entre sí. La tarea de la filosofía consistirá, pues, en actuar como traductora entre idiomas diversos, como mediadora entre adversarios enfrentados, como constructora de puentes entre territorios incomunicados entre sí. Además, esta labor de mediación no contará ya con ningún método seguro, con ninguna autoridad reconocida de antemano, y con ninguna garantía de éxito.

Sin embargo, esta precariedad de la filosofía contemporánea es, a la vez, su gran ventaja, su inesperada oportunidad: precisamente porque ya no gobierna como reina y soberana sobre el conjunto de los saberes, precisamente porque ha sido expulsada de manera progresiva de todos los territorios que han ido apropiándose los distintos

21 J. Habermas, «La filosofía como vigilante e intérprete», en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985, pp. 9-29.

saberes expertos, precisamente porque se ha convertido en una apátrida sin papeles que sobrevive en *tierra de nadie*, justo porque sigue ejerciendo el oficio de pensar como una labor migrante, fronteriza, mestiza, híbrida, interdisciplinar e intercultural, precisamente por todo eso se le abre a la filosofía la posibilidad de experimentar nuevas formas de conexión *cosmopoliética*, a la altura de los tiempos en que vivimos.

La misión de la filosofía en el siglo XXI no es otra que atravesar toda clase de fronteras y conectar toda clase de territorios: los «analíticos» y los «continentales», la cultura tecnocientífica y la humanístico-artística, el Occidente euroatlántico y el Oriente índico-pacífico, el hemisferio Norte y el Sur, y, por último, el conocimiento del mundo, la convivencia política y la modelación de la subjetividad.

A modo de breve conclusión, creo que hemos de defender el «derecho a la filosofía» como uno más de los derechos humanos, como una parte imprescindible del derecho a beneficiarse del patrimonio cultural de la humanidad. Pero, al mismo tiempo, creo que hemos de renovar profundamente el ejercicio del pensamiento filosófico, para que siga siendo un patrimonio vivo y activo, para que siga creando mapas que nos permitan comprender el mundo y orientarnos

en él. La filosofía tiene ante sí una gran tarea y una gran responsabilidad: ayudar a construir una *lingua franca*, un territorio del pensamiento que no sea de nadie y que pueda ser transitado por todos, para que la humanidad viviente, entretejida ya en una sola sociedad planetaria, aprenda a entenderse mutuamente y a habitar de forma pacífica y solidaria en esta hermosa *Tierra de nadie*.

Nota final

La primera parte de este ensayo es una versión ampliada de un artículo publicado con el mismo título en el diario *El País*, el 13 de abril de 2013. Las partes segunda y tercera han sido desarrolladas a partir de la conferencia «Tierra de nadie: filosofía y sociedad global», que inauguró el I Congreso internacional de la Red española de Filosofía: «Los retos de la Filosofía en el siglo XXI» (celebrado del 3 al 5 de septiembre de 2014 en la Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació de la Universitat de València) y que ha sido recogida en las actas del congreso.